

المستصفى

من عبادة الأصوات

للشيخ أبي حامد محمد بن محمد النزيل

وكيفية

قول الحق في شرح رسالة النور

في الأصول الثمانية

أوردت عليه بالاضافة مكتبة مفتي بغداد

نكاح

في رسم محمد بن محمد

لا اله الا الله محمد رسول الله

الجزء الاول

من

كتاب المستصفي من علم الاصول للامام حجة الاسلام أبي حامد
محمد بن محمد بن محمد الغزالي ومعه كتاب فوائذ الرجوت
للعامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري
بشرح مسلم الشبوت في أصول الفقه أيضا
للإمام المحقق الشيخ محب الله
ابن عبد الشكور رحيمهم
الله ونفع بهم
أجمعين

(تقديمه)

(قد وضعنا المستصفي في صدر الصحيفة ثم أتبعناه فوائذ الرجوت
وفصلنا بينهما بجداول فليعلم)

الطبعة الاولى

بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية

سنة ١٣٢٢

هجرية

ومن يتوكل على الله
فحسبه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(المجده) القوى القادر الولى الناصر اللطيف القاهر المنتقم الغافر الباطن الظاهر الاول الآخر الذى جعل العقل ارجح الكنوز والذخائر والعلم ارفع المكاسب والمتاجر واشرف المعالي والمفاخر وأكرم المحامد والمآثر وأجود الموارد والمصادر فشرقت بانباته الاقلام والمحابر وتزينت بسماحه المحاريب والمنابر وتخلت برقمه الاوراق والدفاتر وتقدم بشرقه الاصاغر على الاكابر واستضاءت بهاته الاسرار والضمائر وتنورت بأنواره القلوب والبصائر واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر على الفلك الدائر واستغفر في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحداق والنواظر حتى تغلغل بضياهه فى أعماق المغضات جنود الخواطر وان كلت عنها النواظر وكثفت عليها الحجب والسواتر والصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

المجده الذى خلق الانسان بعد أن لم يكن شيأ منذ كورا وهذا الى ماتمها به صلاح معاشه ومعاده كما كان فى الكتاب مسطورا وأعز نفقا فى بحار فضله وجوده وأعلى الموجودات بآيات وجوب وجوده نستدل به على توحيد ذاته وجلالة صفاته ونؤمن به كاهو بأسمائه ونشكره على ما وهبنا من نعمائه ونحمده على ما أعطانا من آلائه وتنتى عليه الخير أعظم ثنائه ونشهد أن لا اله الا الله ونشهد أن محمدا عبده ورسوله بعنه الله تعالى هاديا وبشيرا ونذيرا وداعيا الى الرحن بدرانميا ذلك النبي الذى خرق السبع السموات العلى ووصل الى مكان سوى وعلم هنالك علم اللوح والقلم وجاز مقامه لى اليه لواحده من الانبياء قدم ودنا لربه الاعلى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فراى مالا عين رأت ولا

على محمد رسوله ذى العنصر الطاهر والمجد المتظاهر والشرف المتناثر والكرم المتقاسم المبعوث بشيرا
للمؤمنين ونذرا للكافرين وناحيا بشره كل شر غار ودين دائر المؤيد بالقرآن المجيد الذى لاعلمه سامع ولا أثر
ولا يدرك كنه جزائته ناظم ولا آثار ولا يحيط بجائبه وصف ولا ذكر ولا يبلغ دون ذوق فهم جليات أسراره قاصر
وعلى آله وأصحابه وسلم كثيرا كثرة بقطع دونهما عز العاذ الحاصر (أما بعد) فقد تناطق قاضى العقل وهو الحاكم الذى
لا يعزل ولا يستبدل وشاهد الشرع وهو الشاهد المذكر المعدل بأن الدين اذ غرور لا دار سرور ومطية عمل لاطمية
كسل ومنزل عبور لامتزج حبور ومحل تحاره لاسكن عماره ومقر بضاعتها الطاعة وربها الفوز يوم تقوم
الساعة والطاعة طاعتان عمل وعلم والعلم المنجها وأربحها فانه أيضا من العمل ولكنه عمل القلب الذى هو أعز الأعضاء
وسعى العقل الذى هو أشرف الاشياء لانه مركب الديانة وحامل الامانة اذ عرضت على الارض والجبال والسماء فأشفق
من خلقها وأبين أن يحلمها غاية الآباء (ثم العلوم ثلاثة) عقلية محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب اليه كالهندس
والهندسة والفنون وأمثاله من العلوم فهى بين ظنون كاذبة (١) لا ثقة وأن بعض الظن اثم وبين علوم صادقة لا منقعة لها
ونعوذ بالله من علم لا ينفع وليست المنفعة فى الشهوات الحاضرة والبعث الفاخرة فانها فانية دائره بل النفع ثواب دار
الآخرة ونقل محض كالأحاديث والتفسير والخطب فى أمثالها يسير اذ تستوى فى الاستقلال بها الصغير والكبير لان
قوة الحفظ كافية فى النقل وليس فيها مجال للعقل وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطبغ فيه رأى
والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القيسل فانه بأخذ من صفو الشرع والعقل سواه السبيل فلا هو تصرف بمحض
العقول بحيث لا يتلقا الشرع بالقبول ولا هو معنى على محض التقليد الذى لا يشهده العقل بالتأييد والتسديد ولا جل
شرف علم الفقه وسببا وفرائده داعى الخلق على طلبه وكان العلماء أرفع العلماء مكانا وأجلهم شأنا وأكثرهم أتباعا
وأعوانا فتقاضى فى عنق وان شأنا اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والأولى أن أصرف اليه من مهلة

أذن سمعت ولا خطر على قلب نفس غمت وحاز مكانة عالية على مكانة الاولين والآخرين وكان نبيا وأدم بين الماء والطين
فبأنظم الوجود وبأخلق الخير والوجود وبأماك الملك والملكوت وبأواهب الجبروت والتسوت صل عليه صلاة تغنيه
ورضيه وعلى آله الذين هموا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة وأصحابه الذين حازوا السبق فى نصر الشريعة
الغراء والخليفة السعيد البيضاء الباذلين أنفسهم فى سبيل الله لأعلاء الدين والاعيان وهدم بنيان الكفر والظفان
لأسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الذين عرجوا معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لأعلاء كلمة
الرحمن وعلى من تعهدهم بأحسان الباذلين جهدهم فى استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال فى تبيان الحلال
والحرام وأفض على برحتك العلوم الدقيقة والاعمال المرصية الشريفة وهبلى أكرم الاعيان ويوم لقائل عالمنا
باحسان "وصل على حبيبك وآله وأصحابه الكرام وأزل عليه وعليهم السلام" (أما بعد) فيقول العبد الضعيف
المقتدر الى رحمة القوي عبد العلى محمد بن نظام الدين محمد بن القبيلة الانصارية عالمها الله تعالى بأحسان وتبلى
الرب عليهم ما يوم القيامة باسم الرحمن ان كمال أعبان الانسان ومن هو أشرف موجودات الاعيان اكتمال عن بصيرته
يكمل العلوم الحقيقية والتجلي بسره بالمعارف يقينه وذا يحصل الاتباع الشريعة الغراء والاقتداء بالخليفة
السعيد البيضاء ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام وتكميل القوة العملية بأعمال تهدي الى دار
السلام وانما ذلك بعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا يتيسر السلوك فى هذا الوادى الا
بالتزود بالمبادئ ومن ينهزم الى الأصول الجامع بين المعقول والمثول أجل الفنون قدرا وأدق العلوم سرا عظيم الشأن
باهر البرهان أكثرها للفضائل جمعا وفى تخرج الاحكام الالهية نفعها وتكون الرجل فى الاسرار رابنة بصيرا وعلى
حسب غوامض القرآن قدرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم ينظر على حل مشكلاته الا واحد بعد واحد ومن
الاذكاء ولقيت أقدام أذهانهم السافرة نصبا وكلمت مطايا عقولهم السارية تعباً ولم يصل الى كنه أسراره الا من غرق فى بحار

المرصد وأن أخص به من متنفس الحياة قدرا فصنفت كتابا كثيرة في فروع الفقه وأصوله ثم أقبلت بعده على علم طريق
الآخر ومعرفة أسرار الدين الباطنة فصنفت فيه كتابا بسيطة ككتاب احياء علوم الدين ووجيزة ككتاب جواهر القرآن
ووسيلة ككتاب كيمياء السعادة ثم ساقى قدرا لله تعالى الى معاونة التدريس والافادة فاتخذت على طائفة من محصلي علم الفقه
تصديقا في أصول الفقه أصرف العناية فيه الى التلخيص بين الترتيب والتحقيق والى التوسط بين الاختلال والاملال
على وجه يقع في الفهم دون كآب تهذيب الاصول لميله الى الاستقصاء والاستكثار وفوق كآب المختول لميله الى الانحياز
والاختصار فاجتنبتم في ذلك مستعينا بالله وجعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني فلا مندوحة لاحدهما
عن الثاني فصنفته وأثبت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم وبشده الاختواء
على جميع مسارح النظر فيه فكل علم لا يتولى الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا منقطع له في الظفر بأسراره
ومباغيه وقد سميت به **(كتاب المصنفي من علم الاصول)** والله تعالى هو المسؤول لينعم بالتوفيق ويهدي الى سواء الطريق
وهو بأجابة السائلين حقيق

(صدر الكتاب) اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قدر تبنائه وجعناه في هذا الكتاب وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب
المقدمة لها كالتوسط والنهيد والأقطاب هي المشتلة على لباب المقصود ولند كر في صدر الكتاب معنى أصول الفقه
وحده وحقيقته أولا ثم نربته ونسبته الى العلوم ثانيا ثم كيفية اشعابه الى هذه المقدمة والأقطاب الاربعة ثالثا ثم كيفية
اندراج جميع اقسامه وتقاصيده تحت الأقطاب الاربعة رابعا ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامسا

(بيان حد أصول الفقه) اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولا معنى الفقه والفقه عبارة عن العلم
والفهم في أصل الوضع يقال فلان يفقه الخير والشرأى يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام
الشريعة الثابتة لافعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر بل

فضه القويم وأتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفة وصحف أنيقة ودفاتر مبسوبة ومختصرات
مضبوطة وكان كتاب المسلم من بينها مختصرا مؤسعا في قواعد العقول واقفا معارك الفحول وتلقى من بينها القبول
حتى طارت به الى الآفاق الدور والقبول وكان يختم في صدرى أن أشرحه شرحا ليزيل الصعاب ويميز القشعر عن اللباب بيد
أنه كان يعوقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب يطلبونه من تكاسل العزائم ومضاء عجزهم كأنه نيط عليهم التثاقل وأن
رياض العلوم صارت ناضبة الماء ذاهبة الرواء ولم تبق أزهارها زاهرة وأزوارها باهرة وظهور الاقوام الذين اتخذوا العلم
ظهريا وتصدى الرئاسة الذين ظنوه مشافرا وغلب الجهل وهلكت الكملة حتى طارت بالعالمين العتقاء وبق من ليس
للعيل منهم شفاء ثم لما تأملت ما بعان للنظر ووجهت عن الفكر رأيته وسيلة يوم الجزاء عندهم من مجلس بين العالمين
للقضاء فالمرجوم من رجته التي سبقت غضبه أن يدخلني في بحار كرمه من عقبه وللمأمول من أكرامه أن يعفو
ما فرطت من الجهالة فأجعت قصدي وألفت جهدي الى أن شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود
سائلا ومتضرعا الى الله تعالى أن يعصمني عن الخطأ وأكون في الحجاز وعلى أصدق من القطا مشتبها بأذيال رسوله الكريم
الذي فيضه عيم هو كاسمه ومحمد محمود لولما لما ظهر من الله الجود بأفاضة الوجود على حقائق كل موجود وآله وأصحابه الذين
هم خلفاؤي في إقامة الدين وخلق اليه داعين وصلاة الله تعالى وسلامه عليه وعليهم أجمعين ومستندامن الذين حازوا فاصبات
السبق في التحقيق وعلوم وات التدقيق وتنوروا بالانوار الانهية وتحققوا بالاخلاص الى ربانهم وسافرت أرواحهم
فخرجت أفلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقمة من غير برهان وقاموا كل لحظة بين يدي الرحمن وتحلى الله تعالى
عليهم باسم المنان قائلا

فسيروا على سبى فاني ضعيفكم * وزاحق بين الراجل طالع

لاسمان هو بحر المعارف والأسرار وعن وجه المسائل ككشف الاستار جل سعته تنفيذ الاحاديث النبويه وتعليم ما جاء
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاهتداء الذي كاسمه جادين سليمان عليه الرحمة

يختص العلماء بالاحكام الشرعية الشائبة للافعال الانسانية كالوجوب والحظر والاباحة والندب والكرهية وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا وكون العبادة قضاء واداء وامثاله ولا يخفى على أن للافعال احكاما عقلية أي مدرك العقل ككونها أعراضا وقائمة بالحمل ومخالفة العهود وركونها كواناخر كتركها وسكونا وامثالها والعارف بذلك يسمى متكلمنا لانقتها وأما احكامها من حيث انها واجبة ومحظورة ومباحة ومكرهية ومنعوبة اليها فاما بتولي الفقيه بيانها فاذافهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الاحكام وعن معرفة وجود دلائلها على الاحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل فان علم الخلاف من الفقه ايضا مستعمل على أدلة الاحكام ووجود دلائلها ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسئلة النكاح بلاولي على الخصوص ودلالة آية خاصة في مسئلة متروكة التسمية على الخصوص وأما الأصول فلا يتعرض فيها لاحدى المسائل ولا على طريق ضرب المثال بل يتعرض فيها لاصل الكتاب والسنة والاجماع وشرائط مجتهديها وثبوتها ثم لوجود دلائلها الجملة اما من حيث صحتها ومفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسئلة خاصة فهذا اتفارق أصول الفقه فروعه وقد عرفت من هذا أن أدلة الاحكام الكتاب والسنة والاجماع فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط مجتهديها ووجود دلائلها على الاحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه

(بيان مرتبة هذا العلم ونسبته الى العلوم) اعلم أن العلوم تنقسم الى عقلية كالطب والحساب والهندسة وليس ذلك من غرضنا والى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أعني علم القلب وتطهيره عن الاخلاق الذميمة وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم الى كلية وجزئية فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية لان المفسر لا ينظر الا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر الا في طريق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر الا في احكام أفعال المكلفين خاصة والأصولي لا ينظر الا في أدلة الاحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الاشياء وهو الموجود فيقسم الموجود الى قديم وحادث ثم يقسم الحادث الى جوهر وغرض

والغفران وجعل الله مسكنه بحسوة الختان استاذ امام العصر وحيد هذا الدهر الذي كان رأيه صداقه وهدى وحل سعيه الورع والتقى مؤيد من الله تعالى بأنواع المن من البدع من السنن ناصر السنة (١) الشرفاء مقبلا وقواعد الشريعة البيضاء مهيذا في المسائل مؤسس القواعد بالدلائل لما أيد الدين بالحجج الشريفة صارين الناس بأحقيقه الامام الأعظم امام الأئمة ناصر الطريقة فحان بن ثابت الكوفي الواصل للحقيقة قدس الله سره وأذاقنا منه ربه وقد كان قبا مضى شرحه من جمع بين العلوم الحقيقية والحدسية وفاز بالكالات الدينية ووصل في ما بين المتأخرين الى كمال السابقين وحاز تحقيقات قوتية وتدقيقات أبلغ صاحب التصانيف المنسوبة المشتملة على الحجج المضبوطة وهو الذي نسبوا وعلما جزاء الله تعالى غنى أحسن الجزاء وأوصله مقام الانسعة وأحد من العرفاء جعلت شرحه محتويا على زينة مافيه وخلاصة ما هو اياه حاوية وأضفت اليه ما استغدت من اشارات المحققين وتلويحات المذققين ومامن الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما أتى على قلبي من الفرائد وأست أصول المسائل والمباني وتركت طريقة المجادلين الذين يتخذون ظواهر الالفاظ ولا يرونون بواطن المعاني وأوردت حل بعض عبارات الامام الأجل والشيخ الاكل رئيس الأئمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه أغرم من الصبح الصادق واسمه يخبر عن علوه على كل حاذا ذلك الامام الأملئ فخر الاسلام والمسلمين على البرزوي برزائه فصعبه ونور من رقيه وتلك العبارات كانتا محور مركزه في الجواهر وأوراق مسخرة فيها الزواهر تحسرت أصحاب الازهان الثاقبة في أخذ معانيها وقنع الغافلون في بحارها بالاصداق عن لايتها ولا أستحي من الحق وأقول قول الصدق ان جل كلامه العظيم لا يقدر على حله الا من نال فضله تعالى الحسيم وأنى الله تعالى وبه قلب سليم وأنا أسأل الله بحج الدعوات مقض الخير والبركات أن يعصمني من الخطا والخلل وعن القصور والزلل وأن يريني مافيه كآهو عليه وأن يعزني في بحار رحمة من لديه وأن يسهل علي صعابه ويعبر عن قسره بلابه وأن يجعل لي الثناء الجميل ويعقب ذلك الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدي من إسني لبقه فولي انك أنت المولى

ثم يقسم العرض الى ما يشترط فيه الحيا من العلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر والى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين أن اختلافها بالانواع أو بالأعراض ثم ينظر في القديم فسين أنه لا يتكبر ولا ينقسم انقسام الحوادث بل لا بد أن يكون واحداً وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تحبسه وبأمر تمثيل عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل وبفرق بين الجائر والواجب والمحال في حقه ثم بين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله الجائر وأنه لجوازه اقتضى في محذ وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائرة وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا الجائر واقع عندها ينقطع كلام المنكلم وينتهي تصرف العقل بل العقل يدل على صدق النبي ثم يعزل نفسه ويعرف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم لا يخرج ما يستقل العقل يدركه ولا يقضى أيضاً باستحالته فتقدير الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بادراكه اذ لا يستقل العقل بادراكه كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سبباً للشقاوة ولكنه لا يقضى باستحالته أيضاً ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه فإذا أخبر عنه صدق العقل به هذه الطريق فهذا ما يحويه علم الكلام فقد عرفت من هذا أنه ينبغي نظره في أعم الأشياء أولاً وهو الموجود ثم ينزل بالتدريج الى التفصيل الذي ذكرناه فثبت في مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول في أخذ المفسر من جهة ما نظره في المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره وبأخذ المحدث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والفقهاء يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر في نسبه الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والاباحة وبأخذ الأصول واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الأحكام أما بالنظر في أعمقها أو بمعقول معناها ومستنبطه ولا يحجز عن النظر في قول الرسول عليه السلام وفعله فان الكتاب انما يسبحه من قوله والاجماع ثبت بقوله والادلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم انما ثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فإذا الكلام هو المتكلم بالثبات بمبادئ العلوم الدينية كلها فهي جريئة

وأنت النصير وأنت حسبي ونعم الوكيل * (بسم الله الرحمن الرحيم) أبدئ (الحمد لله الذي نزل) * على ما تقتضيه الحكمة (الآيات) وهي قطعة من كلام الله تعالى (وأرسل الينبات) أي الكلمات البينة الواضحة وهي الآيات المحكمة والسنة الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل الزب والارتباب (فطلع) من الطلوع والتطلع (الدين) بالرفع أو انصب (وطبع اليقين) يحتمل الوجهين (ربنا لك الحقيقة) أي الواقعة (حقاً) لانك الكائن بنفسك (مكل) من سواك (بجواز) في الواقعة اذ لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقةك فهم الباطلون في حدود أنفسهم (ولك الامر) لا غيرك (تحقيقاً) فانك مالك كل شيء (وكل) من العالم (بجواز) في تلك بعض الامور ويحتمل أن يراد بالامر القول المخصوص والمعنى أنك الامر حقيقة لان العلو والمجدك وكل من سواك من أولى الامر أمرون من اجازتك بل علوهم من علوك لانهم عالون باعلائك فأمرهم أمرك (أعنة المادي بديك) فانك مسبب الاسباب (وواصي المقاصد مقبوضة اليك) فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكتابة والتخيلية (فأنت المستعان) لا غيرك في كل الامور (وعليك التكفلان) لا على غيرك فانك الكافي مهمات أمورنا (والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتم له الحكم) كما روى عنه وآله الصلاة والسلام قال بعثت لأتكم مكارم الأخلاق (بالطريق الامم) أي الوسط فان شريعته عليه الصلاة والسلام متوسطة بين الافراط والتفريط (المبعوث بجوامع الكلم الى أفهام الامم) اخلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة لصفات الله تعالى أجمع لتعظيم دعوته الى جميع أسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلاً في فصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء وأهل الأصول الكلام الجامع لانواع الاحكام (وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول) فانهم الهادون (سبباً لربعة الأصول) في دلالة العقول الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم وأبقاع على محبتهم (أما بعد فيقول الشكور) لا يخفى ما فيه فانه تعالى قال مخاطباً سليمان اعلموا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور ولعله أراد به الشاكر مجازاً واختار هذا الجواز ليحصل به التجانس مع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله (الصبور) ولعله أراد الصابر وانما اختار رعاية الصبح

بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات فان قيل فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام لانه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل قلنا ليس ذلك شرطاً في سواه أصولياً وفقهياً ومفسراً ومحدثاً وان كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً بلينا بالعلوم الدينية وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية الأولى ما دون أخذ مشية بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهييه وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختيارية بل للكافين ففسد أنكرت الجبرية فعل الإنسان وأنكرت طائفة وجود الأعراض والفعل عرض ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب فيكون قد قام بمنتهى عمله وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ثم ينظر في وجوده لانه وشروط صحته فكل عالم بعلم من العلوم الجزئية فانه مقلد لا محالة في مبادئ علمه إلى أن يرتقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر

(بيان كيفية دورانه على الاقطاب الأربعة) اعلم أني إذا فهمت أن نظراً الأصولي في وجود دلالة الأدلة السبعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام فان الأحكام ثمرات وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ولها مثير ومستمر وطريق في الاستنباط والثمره هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والتدب والكره والاباحة والحسن والقبح والقضاء والاداء والصحة والفساد وغيرها والمنتهى الأدلة وهي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع فقط وطرق الاستنباط هي وجود دلالة الأدلة وهي أربعة اذ الأقوال إما أن تدل على الشيء صريحاً ومنظوماً أو بفحواها ومفهومها أو باقتضائها وضرونها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها والمستمرها والمجتهد ولا بد من

(عجب الله من عدد الشكوك) مات سنة ألف ومائة وتسع عشرة من الهجرة كذا في الشرح (بلغه) بالتشديد (الله) تعالى (الذي ذرؤه الكمال) الذرؤه العالی من الجبل أو من كل شيء استعاره لانه العالیة أو مثل عالم المنزل بعلوا الجبل أو شبه الكمال بالجبل وأثبت الذرؤه على سبيل الاستعارة بالكتابة والتخييلة (وراءه عن حضيض القال إلى قلة الحال) القلة بالضم العالی من الجبل وقس هذه الفقرة على الفقرة السابقة (ان السعادة) عند الله تعالى للإنسان (بامتثال النفس والمادة وذلك) الامتثال (بالتحقق) أي الصيرورة على اليقين وبه تستكمل النفس (والتخلق) بالأعمال وبه استكمال المادة (وهيما بالتفقه في الدين والتجرب) أي التعمق (عواقف الحق واليقين) والسلوك في هذا الوادي (الذي هو التفقه انما يتأتى بتفصيل المبادئ ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الاسلام) فان أجل العلوم الإسلامية الكلام والفقه ومبادئها والأصول من بعضها البتة (ألف في مدحه خطب) وصف في قواعد كتب وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه ووكلت نظري على تحقيق ما ربه فلم تحجب عنى حقيقه من حقائق هذا العلم (ولم يخف على دقيقه) من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث تكشف حقيقة الحال حق الانكشاف صعب جداً لبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن (ثم لأمرهما) أي عظيم (أردت أن أحرر فيه سفيراً) أي دقراً (واقياً) لمسائل هذا الفن (وكتاباً كافياً) لطالب هذا العلم (بجمع) ذلك الكتاب (إلى الفروع أصولاً وإلى المشروع معقولاً) أي كتاباً جامعاً للأصول العقلية والنقلية ومستلماً على الفروع الفقهية (ويحتوى) ذلك الكتاب (على طريق الحنفية والشافعية والاميل ميلاً) قليلاً (عن الواقعية) فاطنك بالليل الكثير وفي هذا أيضاً تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة شأن خالق القوى والقدور خلفائه من الرسل الكرام وأوليائه العظام (بجمع) ذلك الكتاب (بفضل الله) تعالى (وتوفيقه كاترى) في الحسن والاحتواء هو (معدن) للمسائل (أم يحجر) لها (بل صر لا يذرى) فانه عديم المثل (وسميته بالاسلم سله الله عن الطرخ والجرح وجعله موجبالاً للسرور والفرح ثم ألهمني مالاً للملكوت) هو اسم للملك ينسب إليه ايضاً الهم (أن تاريخه مسلم الثبوت) أي تاريخ تصنيفه سنة ألف ومائة وتسع (ألا الكتاب مرتب

معرفة صفاته وشروطه وأحكامه فإذا جلة الأصول تدور على أربعة أقطاب القطب الاول في الأحكام والبداهة هي الأولى لانها الثمرة المطلوبة القطب الثاني في الأدلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وبها التثبت ان بعد الفراغ من معرفة الثمرة لأهم من معرفة المنهج القطب الثالث في طرق الاستثمار وهو جوه دلالة الأدلة وهي أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والاختضاء ودلالة بالمعنى المعقول القطب الرابع في المستثمر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ويقابله المقلد الذي يسايرمه أتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثير من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة) لعلمنا نقول أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف يندرج تحتها تحت هذه الأقطاب الأربعة فنقول القطب الاول هو الحكم والحكم واقع حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالحاكم وهو الشارع والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالظهور له وهو السبب والعلة ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عارضة عن خطاب الشرع وليس وصفاً للفعل والاحسن والافصح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل ورود الشرع وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمختار والمنسحب والمباح والمكروه والقضاء والاداء والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك من أقسام الأحكام وفي البحث عن الحاكم يتبين أن الحاكم الله وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد والمخلوق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه لا حكم لغيره وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب للناسي والمكروه والصبي وخطاب للكافر بفروع الشرع وخطاب للسكران ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالافعال لا بالاعيان وأنه ليس وصفاً للافعال في ذاتها وفي البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلة والشروط والمحل والعسلة فيتناول هذا القطب جملة من تفاريق فصول الأصول وأوردها الأصوليون مبددة في مواضع شتى لا تناسب ولا تجمعها رابط فلابد من الطالب الى مقاصدها ووجه الحاجة الى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه ، القطب الثاني في المنهج وهو الكتاب

على مقدمة فيما يفتقد البصيرة) من رسم العلم وموضوعه وغايته وفيه اشارة الى أن هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه الشروع حقيقة (ومقالان) ثلاث (في المبادئ) الكلامية والأحكامية واللغوية (وأصول في المقاصد) ظاهره يشعر بأن الأصول طائفة من الكلام كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما سياتي من قوله أما الأصول فأربعة أي عنه فاما أن يؤخذ ههنا بأنه فيه حد فأي كلام في أصول حال كونها ثابتة في المقاصد أو يؤخذ هناك بأن المقصود أن الطائفة من الكلام أربعة أقسام فان المقاصد أربعة فنف وأقام دليله مقامه وحل على الاصل الاول الكتاب مساحته (وخاتمة في الاجتهاد ونحوه) من التقليد (أما المقدمة ففي حد أصول الفقه) أي المعرفة الجامع المانع ويمكن أن يترك على حقيقته بناء على نحو يزكون المذكور حقيقياً (وموضوعه) الذي يبحث عن عوارضه الذاتية المعارضة لشيئ لذاته ولما يساويه (وغايته) الترتيب على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهومه مانعاً وا اصطلاحاً فإشارته الى تفسيره بكل الاعتبارين فقال (أما حده مضافاً) فيشوق على معرفة حد الاصل الذي هو المضاف والفقه الذي هو المضاف اليه (فالاصول لغة ما يبتنى عليه غيره) بأن يكون مادته حقيقة كالطين أصل الكوز أو بحسب النظر العامي كالحقيقة يقبل لها أصل المجاز (و) الاصل (اصطلاحاً للراجح) كما يقال الكتاب أصل بالنسبة الى القياس أي راجح (والمستحب) كما يقال طهارة الماء أصل (والقاعدة) كما يقال الفاعل مرفوع أصل من أصول النحو (والدليل) كما يقال أقيم الصلاة أصل وجوب الصلاة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحاً في الأربعة وثبت الوضع لانه من دليل بل ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لا لفهمها بحسب القرينة (أفيسد) في شرح المختصر (أنه اذا أضف) الاصل (الى العلم فالمراد دليله) لاشتباهه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لم ينقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل في معناه القوي واذا أضف الى العلم صار المعنى متى العلم وليس مبنياً على الدليل فهذا الوجه يراد به الدليل لا بالوجه الاول كما هو الظاهر من كلام المفسر والمصنف في الحاشية (فن حل) الأصول ههنا (على القاعدة فقد غفل نحن هذا الاصل على أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه) فلو كان الاصل ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه هذا خلف ❶ واعلم أنه لاشك في بعد حل

والسنة والاجماع وفي الحديث عن أصل الكتاب يتبين هذا الكتاب وما هو منه وما ليس منه وطريق اثبات الكتاب وأنه التواتر فقط وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ويجاز وعريته وعمية وفي الحديث عن السنة يتبين حكم الاقوال والافعال من الرسول وطرق ثبوتها من تواتر وأحاد وطرق إدراكها من سند ومرسل وصفات رواياتهم عن الله وتكذيب الينا عن عام كتاب الاخبار فونصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فانه لا رد الاعليهما وأما الاجماع فلا ينطبق النسخ اليه وفي الحديث عن أصل الإجماع تبين حقيقة ودليله وأقسامه وإجماع الصحابة وإجماع من بعدهم إلى جميع مسائل الإجماع (القطب الثالث في طرق الاستنباط وهي أربعة) الأولى دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق النظر في صيغة الامر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الاوامر والنواهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى الصيغ الغورية وأما الدلالة من حيث المعنى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فيتضمن جملة من اشارات الالفاظ كقول القائل اعق عقبك عني فنقول اعقت فانه يتضمن حصول الملك للعتس ولم يتلفظا به لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فانه يدل على الجائع والمرضى والحقاق بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس ويخرج الى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه (القطب الرابع في المستنبط) وهو المجتهد وفي مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وصفات المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه والقول في تصويب المجتهدين وجملة أحكام الاجتهاد فهذه جملة ما ذكر في علم الاصول وقد عرفت كيفية انشعابها من هذه الاقطاب الأربعة

(بيان المقدمة ووجه تعلق الاصول بها) (اعلم) أنه لما رجع حد اصول الفقه الى معرفة أئمة الاحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألقاب المعرفة والدليل والحكم فقالوا الذي يمكن بدمن معرفة الحكم حتى كان معرفة أحد الاقطاب الاربعة فلا بد ايضا من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعنى العلم ثم العلم المطلوب لا وصول اليه الا بالتأمل فلا بد من معرفة النظر فشرعوا في بيان هذا العلم والدليل والنظر ولم يقتصر وعال على تعريف صور هذه الامور ولكن انجز بهم الى اقامة الدليل على اثبات العلم على منكره من

الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة يحصل الاضافة لان في ملايسة أي مسائل لها تعلق بالفقه وحثث لا رد للعلاوة (ثم هذا العلم) أي علم الاصول (أدلة اجالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الأدلة التفصيلية) المختصة بمسئلة (على أحكامها) لانه اذا حذر الدليل على نظم الشكل الاول تكون كبراء مأخوذة من الاصول سواء كانت عن مسئلة أصولية معينة أو متدحجة فيها أو مأخوذة من عدة مسائل واذا حذر الدليل على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة مأخوذة منها (كقولنا الزكاة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكاة) فاذا أردنا أن نطبقها على حكمها قلنا الزكاة مأخوذة من الله تعالى وكل ما هو مأخوذة منه تعالى فهو واجب (لان الامر للوجوب) فهذه الكبرى مأخوذة من مسئلة أصولية ثم انه لا بد في صحة كلمة تلك الكبرى من قيود وهي كل ما مأخوذة به بأمر غير منسوخ ولا معارض براجح وأساس ولا مؤول فهو واجب فلا بد لانجام هذه القضية من معرفة مسائل النسخ والتعارض والتأويل فهذه الكبرى مأخوذة من عدة تلك المسائل وكذا ان حرج القياس الاستثنائي لو كانت الزكاة مأخوذة كانت واجبة والمقدم حتى فالزكاة واجبة فاللزمة مأخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا أن علم الاصول خصوصية للفقه ليس له تلك الخصوصية بغيره أما المنطق فقسبته الى الانسافة والاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج ولا توجد مقدمة دليلها من مسئلة منطقية ولا يماشك عباحث القياس فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه كيف وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس لك أن تختص فان القياس لا يفيد حكما شرعيا الا باعتبار أن الشارع اعتبر غلبة الظن الحاصل به فحينئذ لا يثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم أدى اليه القياس وكل ما أدى اليه القياس فهو من الله ثابت فالقضية الثانية مأخوذة من الاصول وأما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد أن هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لهذه القضية من قيود فلا بد من معرفة أن القياس هل يكون منسوخا ولا وغير ذلك وبما ذكرنا تدفع ما تراعى ورودهم أن بعض مسائل الاصول لا يصلح للكبرية كقولنا القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لا لا ندعى وقوعها بغنيها بل أهميته ومن المأخوذة

السوفسطائية واقامة الدليل على النظر على منكرى الخطر والى جلة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مجاوزة لمجده هذا العلم مخطئ له بالكلام وانما كثرة المتكلمين من الأصوليين لغلبة الكلام على طائفتهم فعملهم حسب صناعتهم على خطه بهذه الصنعة كاجل حب الله والنحو بعض الأصوليين على مزج جلة من النحو بالأصول فذكر أوافيه من معاني الحروف ومعاني الاعراب بالإلهام من علم الفنون خاصة وكاجل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كانوا يندرجه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول فانهم وان أوردوها في معرض المثال وكيفية اجراء الاصل في الفروع فقد كثروا فيه وعذر المتكلمين في ذلك جرد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه أظهر من عذرهم في اقامة البرهان على اثباتها مع المنكرين لان الحديث ثبت في النفس صور هذه الامور ولا أقل من تصورها اذا كان الكلام يتعلق بها كانه لا أقل من تصور الاجماع والقياس لمن يخوض في الفقه وأما معرفة حجة الاجماع وحجة القياس فذلك من خاصية أصول الفقه فذكر حجة العلم والنظر على منكر به استعرايا الكلام الى الأصول كأتد كحجة الاجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استعرايا الأصول الى الفروع وبعد ان عرفنا اسرارهم في هذا الخلط فانا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه لان القطام عن المؤلف شديد والنفس عن الغريب نافذة ولكننا نقتصر من ذلك على ما ظهر فائدته على العموم في جلة العلوم من تعريف مدارك العقول وكيفية تدرجها من الضروريات الى النظريات على وجه يبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها وجبها بتبيينها بلبغا تخلو عنه مصنفات الكلام

(مقدمة الكتاب)

ندكر في هذه المقدمة مدارك العقول والمجاصرات في الحدود والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها على منهاج أوجيز مما ذكرنا في كتب محل النظر وكتب معيار العلم وليست هذه المقدمة من جلة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها من لا يحيط بها فلا ثقة به بعلمه أصلا فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الاول فان ذلك هو أول أصول الفقه ومأخوذ جميع العلوم النظرية الى هذه المقدمة لمأخوذ أصول الفقه

الافراد اومنها من غير ما اجتماعا فقد ظهر لك أن حاجة الفقه الى الأصول أشد (وليس نسبة الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما هو من) وذلك ظاهر وأما ما ذكره المصنف بقوله (فان الدلائل التفصيلية) الفقهية المخصوصة مسئلة مستقلة (عوادها وصورها من أفسر موضوع مسائل الأصول) فان الدليل التفصيلي وجوب الزكاة أو نالز كائن من أفسر اد الامر وحرمة الزكوة أو كذا الر بأضعافا مضاعفة من أفراد النهي (بخلاف المنطق الباحث عن العقولات الثانية) فان الدلائل الفلسفية ليست بعبادها معرضة للعقولات الثانية التي لا تعرض للمنافي الذهني ومواد الدلائل الفلسفية ربما تكون موجودة في الخارج ففهم شيء لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب وادها ان صبغة الامر للوجوب فليس آتو الزكوة كافر بالموضوع هذه المسئلة الاباعبار بصورتها وكذا النهي للحریم لا يراد بها الاصيغة النهي هذا والحق ما قررنا سابقا (والفقه محكمة) أي أمر واقعي (فرعية) منفرعة على الايمان بالذات والصفات والثواب والمعاد (شرعية) ثابتة بادلة شرعية (فلا يقال على) فقه (المقلد لتقليد من عن الطائفة) فلا يكون في تقليده مستحقا لدخول الفقه قدمدح في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فاذا ما جعل له تقليدا لا يسمى فقها وحديث سقط ما ينظر في بادئ الرأي أنه لا دخل لحديث التفسير وأنه ان أخذ في مفهومه العلم من الأدلة فنخرج والا (والخصيص بالحيثيات) التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح (احترازا عن التصوف) الباحث عن أفعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة الجمل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره (حديث محدث) لم يكن هذا في عصر العصاة والتابعين ولا غاية في تغيير الاصطلاح أيضا فالابن أن يكون الفقه عاملا لاجمال الجوارح والقلب (نعم الاحتراز عن الكلام) وان كان حديثا محدثا أيضا ولم يكن بين العصاة والتابعين ولهذا ساء اسماء الامام فقها أكبر وعرف الفقه بمجايعه أيضا وهو معرفة النفس حالها وما عليها لكنه (عرف معروف) بين المتأخرين فلا بأس باخراجه (وعرفوه) أي الفقه (بأنه العلم بالأحكام الشرعية) الظاهر أنه أريد به وقوع النسبة أولا وقوعها فحينئذ الأحكام احترام

(بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحدوث والبرهان) (اعلم) أن ادراك الامور على ضربين ادراك الفوت المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسم المفردة الثاني ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنفي والاثبات وهو أن تعلم أو لا معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم وهما أيضاً أمران مفردان ثم تنسب مفرداً الى مفرد بالنفي أو الاثبات كما تنسب القدم الى العالم بالنفي فتقول ليس العالم قديماً وتنسب الحادث اليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الاخير هو الذي يتطرق اليه التصديقي والتكذيب وأما الاول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب اذ لا يتطرق التصديق الى الخبر وأقل ما يترك منه خبر أن مفردان وصف وموصوف فإذا نسب الوصف الى الموصوف بنفي أو اثبات صدق أو كذب فأما قول القائل حادث وأجسم أو قديم فأمران ليس فيها صدق ولا كذب ولا بأس أن يصطلىح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين فإن حق الامور المختلفة أن تختلف أفعالها الدالة عليها اذ الالتقاط مثل المعاني خفيها أن تحاذيها المعاني وقد سمي المنظفون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديقاً فقالوا العلم اما تصور واما تصديق وسمى بعض علمائنا الاول معرفة والثاني علماً تأسيساً بقول الحاقق قولهم المعرفة تعدى الى مفعول واحد اذ تقول عرفت زيداً والظن تعدى الى مفعولين اذ تقول ظننت زيداً علماً وا تقول ظننت زيداً ولا ظننت علماً والعلم من باب الظن فتقول علمت زيداً عدلاً والعادة في هذه الاصطلاحات مختلفة وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الالتقاط فتقول الآن ان الادراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم وفي التصور والتصديق وكل علم تطرق اليه تصديق فنفي ضروريته أن يتقدم عليه معرفتان أي تصوران فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان أولى وهو الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرسم معانها في النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والثاني وكثير من المحسوسات ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جلي غير مفصل ولا مفسر فيطلب تفسيره بالحد

عن التصورات الساذجة والشرعية أي ما ثبت به احتراز عن نحو السماء كروا والنار محرقة وغير ذلك فخرج الكلام عن أن يرايه الحكم الشرعي الذي هو أثر انطباق لانفس الخطاب كالاختصاص ولا يكون لفظ الشرعية إذا كان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك (عن أدلتها التفصيلية) أي العلم الحاصل عن أدلتها التفصيلية المخصوصة بمسئلة احتريزه عن علم المقلد وعلم جبريل وعلم الله عز وجل فيلجأ الى الزيادة قيد الاستدلال الزيادة الكشف والايضاح ثم الرسم وجعاً ومعناً (وأورد) على الرسم المذكور (أن كان المراد) بالاحكام الشرعية (الجميع فلا ينعكس) لخروج فقه الفقهاء الذين فقهاتهم كالشئ على نصف التهاز كالامام أي حنيفة والامام ثلاث (لثبوت لأدري) عن الامام في الدهر منكروا الامام ما في الست وثلاثين مسئلة (أو) كان المراد بالاحكام الشرعية (المطلق) أي مطلق الاحكام وان قلت (فلا بطرد) الرسم (لذلول) معرفة (المقلد العالم) بعض المسائل بالدليل (وأجيب) باختصار الشق الاول و (بأنه) بمعنى الملكة لتفصيل معرفة جميع الاحكام و (لا ضرر لأدري) لأن المراد الملكة كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول بالفعل (فيجوز الخلف) لما عرفت ورعا بقر بختار الشق الثاني والتمزام معرفة المقلد بعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقهياً فإن الفقيه من يكون الفقه مذكرة في التأمل وما قال صدر الشريعة التهور البعيد حاصل لكل أحد حتى المقلد بل الغاي والقريب غير مضبوط فقيهاتها مفسرة بالقوة التي بها يتمكن الانسان أن يحصل معرفة كل حكم أراد وهذا القدر مضبوط فتدبر (و) أجيب أيضاً باختصار الشق الثاني والقول (بأن المراد بالادلة الامارات) والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان منظون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع (وتحصل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعاً) لاحظ للمقلد فيه (وأما المقلد فتدبر قول مجتهد) فباقي به المجتهد جعل به (لاطنه) أي ظن المقلد مستنداً (ولا طئنه) أي ظن المجتهد فتدبر لا يحتمل الطرد لانه يخرج معرفة المقلد حينئذ ليس له علم بوجوب العمل بهذا وظني أنه لا يتدفع به الاشكال فانه سيجيء أن الاجتهاد مجتزئ والكلام في المقلد الذي حصل بعض المسائل عن دلائله اصدق على معرفتها علم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن أمارته فان العمل عليه يقتضي ظنه واجب

وكذلك العلم ينقسم إلى أولى كالضروريات وإلى مطلوبات كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا يقتضئ الابلحسد والمطلوب من العلم الذي ينطرق اليه التصديق والتكذيب لا يقتضئ الابلهرهان فالبرهان والحد هو الالة التي بها يقتضئ سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المرسومة لبيان مدارك العقول مشتملة على دعائتين دعامة في الحد ودعامة في البرهان (الدعامة الاولى في الحد) ويجب تقديمها لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشتمل على فنيين فمن يجرى مجرى القوانين ومن يجرى مجرى الامتناعات تلك القوانين (الفن الاول في القوانين) وهي ستة القانون الاول ان الحد انما يذكر جوابا عن سؤال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سؤال بل عن بعضه والسؤال طلب وله لامحالته مطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أهمهاث المطالب أربع (المطلب الاول ما يطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران اما أصل الوجود كقول هل الله تعالى موجود أو يطلب حال الموجود وصفه كقول هل الله تعالى خالق البشر وهل الله تعالى مستحكم وأمرؤه (المطلب الثاني ما يطلب بصيغة ما) ويطلب اطلب ثلاثة أمور الاول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له انحر اذا كان يعرف لفظ انحر الثاني أن يطلب لفظ محرر جامع مانع يميزه المسؤول عنه من غيره كيفما كان الكلام سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولو ازمه البعده عن حقيقة ذاته أو حقيقة ذاته كما ساقى الفرق بين الذاتي والعرضي كقول القائل ما انحر فيقال هو المانع الذي ينفذ بالزبد ثم يستحيل الى المحوضة ويحفظ في الدين والمقصود ان لا يتعرض لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولو ازمه ما يواو يجملة انحر بحيث لا يخرج منه خبر ولا يدخل فيه ما ليس بخبر والثالث أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كن يقول ما انحر فيقال هو شراب مسكر مقتصر من العنب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقة ثم يتبعه لامحالته التبيين واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الالوجه الثلاثة بالاشتراك فلختصر لكل واحد اسما ونسب الاول حد اللفظي والاسائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ونسب الثاني حد ارساني هو مطلب مرتسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء ونسب الثالث حد اعمقيا اذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء وهذا الثالث شرطه أن يشتمل

أيضا (فاعرف الفرق) بين المجتهد ومقلده (حتى لا تنقل مثل) قول (من قال كأن منظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده) فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من الامارة (فهما ميان) فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر أن الكلام في المقلد المميز لا العامي وهو الذي يقول ان ظن مجتهدى الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد ميان فالاولى أن يجاب بان المراد ظن يوجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل بالامارة موجبا للعمل فانه شأن المجتهد والحق أنه لا يسقط مجتهد البعض بهذا الجواب أصلا (نعم) رد عليه أنه (يلزم أن يكون) الفقه حينئذ (عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها) وبطلانه ضروري (الآن يقال انه رسم فيجوز بالاوزام) كاهو شأن الرسوم (وفيه ما فيه) فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام في الوجود لكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به أيضا اللهم الآن يجوز الرسم بالمباني (ومن ههنا) أى بما يمين من حاصل الرسم (علقت اندفاع مافيل الفقه من باب التظنون) أى أكثره (فكيف يكون علما) فلا يصدق التعريف على أكثر افراد المعرفة ووجه الاندفاع أن الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين وان كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعاب بالخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا نسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا أنكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف باختلاف الأشخاص كما يجيى بحث الامر ان شاء الله تعالى خلافا لخالف الخالف لا يضر القطع والجواب بخبر رآخوه أن الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم أيضا فقلد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل اما يعلمه ضرورة من الدين أو بالتقليد المحض وعلى هذا التصرير لا رد عليه ما ورد بقوله نعم يرد لكن لا يندفع به ايراد نظرية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلالة التي أشار اليها بقوله (على أن العلم حقيقة فيما ليس بتصور أيضا) فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريف الفقه فلا يرد ان ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول

على جميع ذاتيات الشيء فإنه لو سئل عن هذا الحيوان فقبل جسم حساس فقدحى بوصف ذاتي وهو كافي في الجمع والمنع ولكنه ناقص بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالارادة فان كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل مجموع أمرين فأما المرسوم الطالب للتمييز فيكتفي بالحساس وأن لم يقل أنه جسم أيضا (المطلب الثالث ما يطلب بصيغة علم) وهو سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان على ماسبق حقيقة (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أي) وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف جلته عما اختلط به كما إذا قيل ما الشجر فقبل أنه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو فيقول نام وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فقد اخل في مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود

(القانون الثاني) أن الحاد ينبغي أن يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه وجدنا بالإضافة إلى الموصوف ما إذا أتت له وصفي صفة نفس وأما الإلزام وصفي تابعيا وأما عارضا لا بعد أن يفصل عنه في الوجود ولا بد من اتفاق هذه النسبة فانها نافعة في الحد والبرهان جميعا أما الذاتي فأي أعني به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كالقونية للسواد والجسمية للفرس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسمه بخصوص صفة تكون الجسمية داخلية في ذات الشجر به دخوله وقوامها في الوجود والعقل لو قدر عدمها لطل وجود الشجرية وكذا الفرس ولو قدر خروجه عن الذهن لطل فهم الشجر والفرس من الذهن وما يجري هذا المجرى فلا بد من إدراجه في حد الشيء فينجد النبات يلزمه أن يقول جسم نام لا محالة وأما الإلزام فلا يفرق الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس فان هذا أمر لازم لا يتصور أن يفرق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات بالزوم ويعتقده ولكنه من توابع الذات ولو أزمه وليس بذاته وأعني به أن فهم حقيقة غير موقوف على فهم ذلك إذا الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذي هو أهم منه وإن لم يخطر بباله ذلك وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض لا يتصور مفارقتها ولكن فهم الأرض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من يدرك بعد أنهما مخلوقتان فأناعلم أولا حقيقة

الظن أيضا لا يتجاوز عن كسده لانه يخالف لكتب اللغة والأحرى أن يقول مستعمل فيه استعمالا غافلا بأس بآراء هذا المعنى (وبعضهم) وهو الامام صدر الشريعة (جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط) وعلى هذا ندفع الإيرادان أما الاول فلانناختار شقنا ثالثا وهو أن المراد البعض المعين الذي هو القطعات فلا يبرأ وأما الثاني فلان الفقه حينئذ علم قطعي (ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية) كالقياس وخبر الواحد (وهي كثيرة الا ترى أن السنة المتواترة قليلة جدا) وكذا الاجماع فاطقت على أقل القليل فان قلت انه يلزم خروجها قال (والترام ذلك التزام بالزوم من جهة ولعل بجسته أن الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه وأقله أنه لا يصلح للدخ عليه وانما اعتبر ضرورة العمل واذا ثبت من الشارع والاصحابة مدح الفقهاء علم أنه علم قطعي ثم انهم اذ لم يطقوا الفقه الاعلى من له ملكة الاستنباط علم أن مقدارها أيضا معتبرة في الفقه المدوح والكلام فيه (وجعل العمل داخل في تحديد هذا العلم) أي الفقه (كما ذهب اليه بعض مشايخنا) وهو الامام غير الاسلام رحمه الله تعالى (يعيد جدا) عن الصواب لان الفقه أحد أنواع العلوم المدونة وأيضا يلزم أن لا يكون الفقه الفاسق فقهنا هذا واعلم أنه ليس الكلام في أن الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى ولكل مصطلح أن يصطلح على ما شاء فلا كلام على أحد بل الكلام في أن الفقه الذي مدح في كلام الشارع والاصحاب والتابعين ما هو وحجته الحق مع الامام غير الاسلام فان المدح لاستحقاقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولشناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يعد أحد الحاج فقها مع كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم أنه رضى الله تعالى عنه قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلاثة أقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتفاق المعرفة به وهو معرفة النصوص بما فيها وبضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذنعت هذا الوجه كان فقها مطلقا والافقوه فقه من وجه دون وجه تغيير المحصول في فهمه فان أول كلامه يدل على أن الفقه المجموع وأخره يدل على أن العلم فقط أيضا فقه بل العمل وحده وحرر صاحب الكشف أن الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزئه فالفقه المستعمل فيه حقيقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه ويمكن أن يكون مراده أن الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع

شكل يحيط به سبعة أضلاع فهم السائل حد المسبح وان لم يعلم أن المسبح موجود في العالم أصلا فطلان العلم بوجوده لا يطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبح ولو بطل عن ذهنه الشكل لطل المسبح ولم يبق مفهومه عند وأما ما هو أخص من الانسان من كونه طويلا أو قصيرا أو شبيها أو صبيها أو كاتبا أو أبيض أو سمرة فاشتق منه لا يدخل في الماهية إلا لا يتغير جواب الماهية بتغيره فاذا قيل لنا ما هذا فقلنا انسان وكان صغيرا فكبيرا وقصيرا فاطلا فقلنا امرأة أخرى ما هو لست أقول من هو لكان الجواب ذلك بعينه ولو أشرنا إلى ما يتنقل من الاحليل عند الوقوع وقيل ما هو قلنا نطفة فاذا صار جنينا ثم ولدنا فقلنا ما هو تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا سخن فقبيل ما هو قلنا ماء كافى حالة البرودة ولو اسحقنا بالنار بخارا ثم هواء ثم قبيل ما هو تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات إلى ما يتبدل الجواب عن الماهية ببذلها وإلى ما لا يتبدل فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية وأما الحد اللفظي والرسمى فهو ثابت ما خفية أظالمها قانع بتبدل لفظ العقار بالخر وتبدل لفظ العلم بالمعرفة أو بما هو وصف عرضي جامع مانع وانما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير

(القانون الثالث) ان ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حد حقيقيا فاعلم فيه وظائف لا يكون الحد حقيقيا إلا بهاتين ركبتاه سميا ولفظيا ويخرج عن كونه معر بعن حقيقة الشيء ومصور الكنه معناه في النفس الأولى أن نجعل أجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال لك مشيرا إلى ما ينبت من الارض ما هو فلا بد أن تقول جسم لكن لو اقتصر عليه لطل علمنا بالخر فحتاج إلى الزيادة فنقول نام فحترز به عما لا يورى فهذا الاحتراز يسمى فصلا أى فصلت به الحدود عن غيره اثنا عشر أن تذكر جميع ذاتياته وان كانت ألفا ولا تنال بالتطويل لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذه توكيدات التشوش النظم ولم يخرج الحقيقة عن كونها متكورة مع اضطراب اللفظ فالانكار غلب في هذا أقل مما في الأول وهو ان تقتصر على الجسم الثالثة أنك اذا وجدت الجنس القريب فلا تدرك البعيد

تكون اذا أخذت لا بشرط شيء كانت عين ثلاثة المفهومات بالضرورة الوجدانية الغير الكذبية (نعم يلزم) على هذا التقدير (الاتحاد التصوري والتصديق حقيقة) لان العلم بالحد علم تصوري والادعاء به تصديق وقد علقا بشي واحد وهو السائل (مع أنهما نوعان) متباينان (تحقيقا) عندهم (فتفكر) اعلم أن هذا الإراد لم ينشأ من هذا بل وادعى على تقدير مبناه أن التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا ولا يمكن الجواب عن هذا إلا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف أمثال هذه الاشكالات (ثم اختلف في أسماء العلوم) وكذا في أسماء الكتب أيضا (فقبل) هي (أسماء جنس) موضوعة لمجموع المسائل المعتبر بها الصادقة على ما في أذهان كثير من الناس ور بما يزيد وينقص ور بما يلوح من الشرح أنهم موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا (وهو الظاهر) فان معنى تلك الاسماء كلية فلا علمية والعلية الجنسية تقديرية وما استدلل به من أنه يصح دخول اللام والاضافة وتعمان علام كونها أسماء أجناس فليس بشي إلا ما قيل أنه لا يدخل على أصول الفقه ولا تصح اضافته وان دخل على أحد جزأه وأضيف فله لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا ما قيل أيضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفي دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملازمة مع بقاء معنى العلية كعمر نأى العمر الذي هو مبدنا ونرجو مده في كل هول من الاحوال وبعد التجربة يتضح الاضافة بل لا ريب نعم يصح الاستدلال بوقوع لفظ القرآن منصرفا (وقيل) ليست أسماء جنسية (بل) أعلام جنسية قلنا تثبت الاعلام الجنسية (بالضرورة) فانه وجد في بعض اللفاظ علامات المعارف ولم يوجد التعريف ففقدت العلية الجنسية كالعدل التقديرى (ولست) الضرورة متحققة هناك وما قيل في اثبات العلية الجنسية ان المسائل الحاصلة في الأذهان الصاعدة يقال انها واحدة فدخل في معناه التعيين والوحدة وان ليس شخصا فهو نوعي ففيه أن غاية ما زعم أنه عرض لمعناه نوع واحدة وهو مسلم بل لمعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم أنه داخل في الموضوعه حتى يكون معرفة وعلم (وقيل) ليست أسماء جنسية ولا أعلاما كذلك (بل) أعلام (شخصية) لكونها معانيها متشخصة إذ لو كان كليا لكان أنه أفراد ولا يصلح

معه فتكون مكرراً كما تقول مانع شراباً وتقتصر على البعد فتكون مبعداً كما تقول في حد الحجر جسم مسكراً مأخوذاً من
العنب وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت مأخوذاً وطوراً ومنعكس لكنه مختل فاصرن تصويره حقيقة الحجر بل وقلت
مانع مسكراً كان أقرب من الجسم وهو أيضاً ضعيف بل ينبغي أن تقول شراب مسكراً فانه الأقرب الاخص ولا نجد
بعده جنساً اخص منه فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل اذ الشراب يتناول سائر الاشربة فأجبت أن تفصل
بالذات ان اذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسري في أكثر الحدود فاعدل بعد ذكر الجنس الى الوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته
من الوازم الظاهرة المعروفة فان الخطي لا يعرف كما اذا قيل ما الاسد فقلت سبع أمخزليز بالخضر عن الكلب فان العزم من
خواص الاسد لكنه مخفي وقلت سبع شجاع عريض الاعلى لكنت هذه الوازم والاعراض أقرب الى المقصود لانها أجلي
وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود ودرجتها اذ الحقيقة عسرة جداً وقد يسهل ذلك بعض الذاتيات ويعسر بعضه فان درك
جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسر والتمييز بين الذاتي واللازم عسر ورعاية الترتيب حتى لا يتبدأ بالاخص قبل
الاعم عسر وطلب الجنس الأقرب عسر فأنكر بما تقول في الاسد انه حيوان شجاع ولا يحضره لفظ السبع فتصعب أنواع من
العسر وأحسن الرسميات ما وضع فيه الجنس الأقرب وتعم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تختار من اللفظ
الغريب الوحشة والحجزة بالعقدة والمشاركة المترددة واجتهد في العبارة ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك فان
أعوزك النص وافترقت الى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض واذا كره انك للسائل فأكل
أمر معقول به عبارة صريحة موضوعه الانباء عنه ولو طوّل مطلق واستعار مستعيراً وأني بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح
أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه وبالغ في ذهانه أن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فانه المقصود
وهذه المزايا التحسينات وتزيينات كالألغاز بمن الطعام المقصود وانما المتحد لقون يستعملون مثل ذلك ويستنكرون به غاية
الاستكثار ليل طباعهم القاصرون عن المقصود الاصل الى الوسائل والرسوم والتوابع حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم

لغربه ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها (اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسألة مسألة أقول وفيه أنه منقوض بالبيت)
اذ تجرى فيه مقدمات الدليل اذ لو كان له أفراد لكان الجدار والسقف ولا يصدق البيت عليه فإزعم العلية وليس علماً (والحل)
أي حل كلام القائل (أن المعنى الكلي قد يكون مرئياً من أجزاء متفقة) في أنفسها كما ينادي عليه قوله (نحو الاربعه)
وعلى هذا لا يظهر أنه كره هذا التعميم فائدة والاولى أن يعم هكذا سواء كانت تلك الأجزاء موافقة لكل في الحقيقة كالأجزاء
المقدارية كافي الماء (أو مختلفة) كالأجزاء الماهية (كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية)
ولا نسلم أنه لو كان لهذه المفاهيم أفراد لكانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل متشعبة بشخصات في أذهان كثيرة فينبذ
لا شخصية فأنف • ولما فرغ من رسم العلم شرع في بيان الموضوع فقال (وموضوعه الأدلة الأربع اجالا) لا مطلقا
بل حال كونها (مستترقة في الاتصال الحكم شرعي) ولأجل هذا الاشتراك لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ثم لما
كان موضوع الاصول الأدلة لم تكن حجة هذا ما يجز من الاصول لكن من أي علم هو فيه خلاف فنزاعهم أنه من الفقه
وأشار اليه المصنف بقوله (وما قيل ان البحث عن حجة الاجماع والقياس من الفقه المذاهبي) من بحيثما أنه يجب العمل
بمقتضاها فقد أثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه (ففيه أن هذا) أي وجوب العمل (فرع
الحجة) لانفسها وكان الكلام في أن انبات الحجة من أي علم هو وليس من الفقه البتة (على أن حواجز العمل أضامن ثمرات الحجة)
فلا يصح دعوى وجوب العمل عموماً وله اتخاذ وجوب العمل مثلاً ولا يضر هذا أصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن زاعم
زعم أنها ليست من علم واليه أشار بقوله (ومن قال ليست مسألة أصلاً لانها ضرورية وبيئة) والضروريات لا تثبت
في علم أصلاً (فقد بعد) عن الحق (لانه وان سلم) أنها ضرورية (لأنها فلاسما) أنها ضرورية (لما) فلا بد من البحث
عن لينتها قال واقف أسرار الاصول والفروع ان في نقل المصنف اضطراباً فانه نقل في كتاب آخره أن القياس على تقدير كونه
فعلاً من الفقه وأما أن كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعاً فجاءت ضرورية وبيئة كما يصح في السنة أن يحجبها ضرورية

انه الثقة بالمعلوم وأدراكه المعلوم من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والفهم وهذا هو لان الثقة اذا قربت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال حد الاون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي أن ينكر من حيث أن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر لان قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال واللفظ غير مراد بعينه في الحد الحقيقي الا عند المرسوم الذي يحوم حول العبارات فيكون اعتراضه عليهم أو شفعه بها

(الفانون الرابع في طريق اقتناص الحد) (اعلم) أن الحد لا يحصل بالرهان الا اذا اقتناص حد الجرائم شراب مسكر فقيل لتسلم المكان بحالاً أن يقام عليه رهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالرهان وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى هي قضية محكومها الخمر وحكمها أنه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة الى الرهان وان لم تعلم واقترت الى وسط وهو معنى الرهان أعني طلب الوسط كان جهة ذلك الوسط للحكم عليه وجهة الحكم بالوسط كل واحد قضية واحدة فبماذا تعرف صحته فان احتجج الى وسط تدعى الى غير نهاية وان وقفت في موضع بغير وسط فبماذا تعرف في ذلك الموضوع صحته فليخذه ذلك طريقاً أول الامر مثله لو قلنا في حد العلم انه المعرفة فقيل لم نقلنا لان كل عرف هو اعتقاد مثلاً وكل اعتقاد فهو معرفة فكل عرف إذن معرفة لان هذا طريق الرهان على ما سألنا فقال لم نقل لم كل عرف هو اعتقاد ولم نقل كل اعتقاد فهو معرفة ففصير السؤال سؤالين وهكذا يتدعى الى غير نهاية بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال عرفنا صحته بطارده وانعكاسه فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة وأما كونه مع راي عن تمام الحقيقة رعا بنا في وعه ولا يقربه فان منع اطراد وانعكاسه على أصل نفسه طائفاً بان يذ كر حد نفسه وقالنا أحد الحدين بالآخر وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان وغير فمنا الوصف الذي فيه يتفاوتان وجدنا النظر الى ذلك الوصف وأبطلناه بطريقه أو أنشأناه بطريقه مثاله اذا قلنا المغموص مضمون وولد المغموص مغموص فكان مضموناً فقالوا لا نسلم أن ولدا المغموص مغموص قلنا حد الغصب اثبات البد العادية على مال الغير وقد وجد فربما منع كون البد عادية وكونه اثباتاً بل نقول هذا أثبت ولكن ليس ذلك من غرضنا

وبينة وأيضاً لوجه يظهر للتعلم المرموز بقوله وان سلمنا ومن ذهب الى أنهما الكلام وهو المختار وأشار اليه بقوله (بل الحق أنه من الكلام كحجة الكتاب والسنة) فان قلت فلماذا نذكر في الاصول آداب (لكن تعرض الاصولي لحجتها فقط) دون أخويهما (لأنهما كثر فيهما الشغب) من الحق من الخواير والرافض خذلهم الله تعالى (وأما حجتهما) أي الكتاب والسنة (فتفق عليهما) عند الأمة ممن يدعى الذين كافة فلا حاجة الى الذكر (وفي موضوعية الاحكام) مع الأدلة (اختلاف) فذهب صاحب الاحكام من الشافعية ومصدر الشريعة من الحنفية الى أنهما موضوعتان لانه يبحث عن أحوالهما ولا الحاء الى الاستطراد والمشور أن الموضوع الأدلة حسب الاحكام خارجة وماختاره المصنف رحمه الله وقال (والحق لا) تؤخذ موضوعاً (وإنما الغرض) من الصحة عن الاحكام (التصور والتنوع) فقط لا بيان عوارضه الذاتية بالذات (لثبت أنواعها) أي أنواع الأحكام (بأنواع الأدلة وما من علم الاويز كرفيه الاشياء استطراداً تمييزاً ومبهما) فلا بأس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال (وقائده) معرفة الاحكام الشرعية عن الأدلة على الوجه الذي بينا (وهي) أي معرفة الاحكام (وسيلة الى الفوز بالسعادة الأبدية

(المقالة الاولى في المبادئ الكلامية)

(ومنها) المبادئ (المنطقة لأنهم) أي المتأخرين منهم (جعلوا جزءاً من الكلام) وانما جعلوه جزءاً منه لان المقصود بالذات في الكلام تفصيل اعتقاد اوحدة و الصفات والنموات والمعاد ونحوها التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي أو السمي ولا بد بالاستدلال بنقدمات عقلية كباحث الامور العامة والخواهر والاعراض وكذا لا بد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للطلاب وهي المناحي المنطقية فخلوا موضوع الكلام الموجود المطلق أعني الاشياء ويحتوا عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية أو وسيلة اليها فدخل المنطق لهذا الوجه (وقد فرغنا عنها) أي المبادئ الكلامية (في السلم والافادات والآن نذكر طريقاً ضرورياً له حاجة شديدة وهي عدة مسائل منها (النظر وهو ترتيب أمور معلومة ليتأدى الى مجهول واجب) كونها من الكلام غير متظاهر بل الموضوع الفعل النفسى للكلف والمحمول الوجوب فهومن الفقه ان عم والافن التصوف الآن يقال لاتنا في بين هذا وبين

بل ربما قال نسل أن هذا موجود في ولد المصوب لكن لا نسل أن هذا أحد الغصب فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه إلا أن نقول هو مطرد من عكسهما الخلد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت فيقول بل أحد الغصب أثبت السيد المبطل المزيلة للحقيقة فنقول قد ردت وصفها وهو الإزالة فلتنظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فنقدرنا عليه بأن الزائد عليه محذوفه وذلك بأن نقول الغاصب من الغاصب يضمن لئلا يثبت السيد المبطل ولم يرزله الحقيقة فإنها كانت زائدة فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر وأما الناظر مع نفسه إذا تحررت له حقيقة الشيء وتخلص له اللفظ الدال على ما تحرر في مذهبه علم أنه واجد بعد فلا يعاند نفسه

(القانون الخامس في حصر مداخل الخل في الحدود) وهي ثلاثة فاته تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة أمر مشترك بينهما أما التخلل من جهة الجنس فإن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العشق أنه اقراط المحبة وانما ينبغي أن يقال أنه المحبة المفرطة فالاقراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة ومن ذلك أن يؤخذ الحمل بدل الجنس كقولك في الكرمي أنه خشب يجلس عليه وفي السيف أنه حديد يقطع به بل ينبغي أن يقال للسيف أنه آلة صنعة من حديد مستطيلة عرضها كذا أو يقطع بها كذا فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا لا أن ليس بوجود كقولك الرمان أنه خشب محترق ولولا أنه نقطة مستحيلة فإن الحديد موجود في السيف في الحال والنقطة والخشب غير موجودين في الولد والرمان ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقال في حد العشرة أنها خمسة وخمسة ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب الذات الشهوانية وهو فاسد بل هو الذي تربى والافلاس يقوى على التزك ولا تربى ومن ذلك أن يضع الوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد الموجود إذا أخذته في حد الشمس والأرض مثلا ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشجر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر وأما من جهة الفصل فإن يأخذ الوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات وأن لا يورد جميع الفصول وأما الأمور المشتركة فن ذلك أن يجد الشيء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١)

كونها من الكلام فإن المقصود بما يكون من حيث أنه وسيلة إلى معرفة الله تعالى فينبذ كلامي وإن كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف (لأنه مقدمة للواجب) الذي هو المعرفة الإلهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما يقبل الوجوب بالنظر إلى قواصر العقول كأمثاله وأما من لهم نور من الله فتكشف عليهم حقيقة الأمر بديهية فلا يحتاجون إلى النظر كما نحن عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي بكر الصديق أنه آمن بنفس بصيرته ولم يتجسس إلى ظهور المجرة ومنها (البسيط لا يكون كاسبا) لشيء من المركب والبسيط (لأنه لا يقبل العمل) أي الحركة الثانية (ولا) يكون (مكتسبا) بكنهه (لأن العارض لا يقيد الكنه) ولا ذاتيه ومنها (المساهية المطلقة) أي لا شرط شيء (موجودة) بعين وجود الأشخاص لا فرق بينهم إلا بالاشتراك والتعين (والا) تكن موجودة (الكان كل قطرة من المساحقة على حدة) لأنه يلزم على هذا التقدير أن لا يكون في قطرات حقيقة مشتركة (وقد تقر بمائل الجواهر) فالتالي باطل (وفيها فيه) لأنه أن أريد بمائل الجواهر الاشتراك في الأوصاف والعوارض فلم يكن لا ينافي بخلاف الحقيقة وإن أريد بالتوافق في الحقيقة فالتام لم يثبت بعد ومن ادعى فعلية البيان (أقول) في إثبات التماسك (على طور الحكمة) لا الكلام أن الجزء الذي لا يعزأ في الجهات باطل لأنه (لو كان الجزء محققا فلتكن) زاوية (قائمة كل ضلع منها جزآن فالوتر لا يكون ثلاثة بالجاري) القاضي بأن الوتر أقصر من الضلعين ومقدار الضلعين ههنا ثلاثة أجزاء تكون الواحد مشتركا (ولا) يكون (اثنين) أيضا (بالعروض) الحاكم بأن مربع الوتر مساو لمربعي الضلعين ومربع الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين أربعة ووجه آخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا للواحد من الضلعين فتكون الزوايا من الموترين لهما متساويتين بعكس المأمور فيلزم أن يكون في مثل زاويتان قائمتان هذا خلف وإذا بطل كون الوتر ثلاثة أجزاء وجزآن تعين الشق الثالث المشار إليه بقوله (بل بينهما) أي بين الثلاثة والأثنين (فبطل الجزء فثبت الاتصال) كما قرر في موضع من بطلان التركيب من أجزاء غير متناهية وحينئذ فنقول هذا المتصل قابل للقسمة إلى جزآن متماثلين متوافقين في الحقيقة (فلزم الاتحاد حقيقة

(١) كذا يابض في نسخة وسقطت هذه العبارة من نسخة أخرى نصها في ذلك أن يجد الشيء بما هو مساو له الخ ولعل محل البياض في نسخة ما تعلق به القدر وهو رفاه الظن لا ينبغي كتبه موصوفا

ومن ذلك حد الشيء بما هو مساو له في الخفاء كقولك العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به عالم من ذلك أن يعرف الضد بالضد
فمقول حد العلم ما ليس بظن ولا جهل وهكذا حتى يحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرق ثم يمكن أن تقول في حد الفرد
ما ليس بزوج فيدور الأمر ولا يحصل له بيان ومن ذلك أن يأخذ المضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الاضافة كقول
القاتل حد الأب من له ابن ثم لا يجوز أن يقول حد الابن من له أب بل ينبغي أن يقول الاب حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو
من نوعه فهو أب من حيث هو كذلك ولا يحل على الابن فانهما في الجهل والمعرفة بتلازمان ومن ذلك أن يأخذ المعلول في حد
العللة مع أنه لا يجد المعلول الابن تؤخذ العللة في حده كما يقول في حد الشمس انه كوكب يطلع منها فيقال وما حد النهار فيلزمه
أن يقول النهار زمان من طلوع الشمس الى غروبها ان أراد الحد الصحيح ولذلك نظائر لا يمكن احصاؤها

(القانون السادس) في أن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده بالطريق شرح اللفظ أو بطريق الرسم وأما الحد
الحقيقي فلا والمعنى المفرد مثل الموجود فإذا قيل لك ما حد الموجود فقائمتك أن تقول هو الشيء أو الثابت فتكون قد أبدلت
اسما باسم مرادفه وربما تساويان في التفهيم وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان كن يقول ما هو المقار فقال
الخر وما الغصن فقال الاسد وهذا أيضا انحسار بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال
ثم لا يكون الاشارة للفظ والاخر يطلب تخيص ذات الاسد فلا يخلص له ذلك في عقله الابن يقول هو سبع من صفته كيت
وكيت فاما تكرار الالفاظ المترادفة فلا ينبغي ولوقلت حد الموجوداته المعلومات والمذكور ووقدته بقيد اخترت به عن
المعدوم كنت ذكرت شيئا من واقع ولوازمه وكان حذرك رسميا غير معرب عن الذات فلا يكون حقيقيا فإذا الموجود لا حد له
فانه مبدأ كل شرح فكيف يشرح في نفسه وانما قلنا المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي لان معنى قول القائل ما حد الشيء
قريب من معنى قوله ما حد هذه الدار ولدار جهات متعددة اليها ينتهي الحد فيكون تحديد الدار يذكر جهاتها المختلفة
المتعددة التي الدار محصورة مسورة بها فإذا قال ما حد السواد فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي ياتلها فها هم حقيقة
السواد فان السواد اسود ولون وموجود وعرض ومرئي ومعلوم ومذكور واحد وكثير ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك

لأن المتباينين في الحقيقة (الاتصال) حقيقة (بل يتماسان) لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتخصيص
والاختلاف بالحقيقة يابهما (كما قال ابن سينا) صاحب كتاب الشفاء في الحكمة (فافهم ان هذا السائح عزز) ربما
يشكل فيه ان الاتصال يعدم ذات الاتصال ويحدد وجودا آخر ان من كتم العدم فثبت لقاتل أن يقول يجوز أن يكون
المحصل الواحد هو واحدة شخصية اتصالية هي حقيقتها وبعد طربان الاتصال يحدث حقيقتان آخرتان ومن هذا
لا يلزم الاتصال بين الامور المختلفة بالحقيقة هذه العلل يكون مكاررة عند الحدس الصائب فان الانفصال وان كان اعتدما
ويجادا لكن لا يحدث بعد الفصل الا احكام الموافقة لكل في الحقيقة ضرورتان كان ذلك مكاررة وايضا نحن لا نحتاج
في تقرير الكلام الى الانقسام الكلّي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كالا يخفى على ذي بصيرة تافهة ومنها (المعريف ما منع
الواحد أي الداخل (من الخروج والخارج من الولوج) وهذا ليس تعريف بالمعروف والا يلزم عدم الاطراد صدقه على كل
مساو لا شيء بل ببيان حكم المعرفة (فيجب الطرد) أي صدق قضية كلية موضوعها المعرفة ومجملها المعرفة (والعكس)
أي كلما صدق عليه المعرفة صدق عليه المعرفة واعلم أن التعريف ليس فيه الا تصور يمحض لا يصلح لان يفترض عليه بنوع
من انواع الاعتراض لكن ههنا دعاوى ضمنية فتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع فاما المعارضة فلا تصلح
باقامة الدليل على بطلانه فانه ما قام المعرفة دليلة على صحة قبول الى النقض وانما تصح باحداث معرفة آخر فهذا لا يصح الا في
التحديد وليس لهذه كثير نفع واما ما قلنا فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيقول الى النقض ولذا قال
(وجميع الارادات على التعريف) نقوض و(دعوى) فلا بد للورد من اقامة الدليل (ويكني في جوابها المنع وهو)
أي المعرفة (حقيق ان كان بالذاتيات) هذا بخلاف الاصطلاح المشهور في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل للفظي يتناول
الحدس والرسم وربما يطلق على ما يحسب الحقيقة وهو ما يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرفة الموجود (ورسمي ان
كان بالوازم) الخارجة عن حقائق الموجودات (ولفظي) ان كان (بلفظ) أشهر (مرادف) ففيه احضار ما كان

من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارض بزول وبعضها لازم لا يزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوما وواحد او كثيرا
وبعضها ذاتي لا يتصور وفهم السواد دون فهمه ككونه لونا فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد
لتجميع تلك المعاني المتعددة ويتخلص بأن يتبدى بالاعم ويحتم بالخص ولا يتعرض للعوارض وربما يطلب أن لا يتعرض
لوازم بل للذاتيات خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤلفا من ذاتيات متعددة كالوجود فكيف يصور تحديده فكان السؤال عنه
كقول القائل ما حد الكرة ويقتدر العالم كله كره فكيف يذ كرهه على مثال حدود الدار اذ ليس له حدود فان حده عبارة عن
منقطعة ومنقطعة سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحا مختلفة ولا هو متنه الى مختلفة حتى يقال أحد حدوده
ينتهي الى كذا والاخر الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيدا عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم
من قول السواد مر كمن معنى اللونية والسوداوية واللونية جنس والسوداوية نوع ان في السواد ذات متعددة متباينة
متفاضلة فلا تغفل ان السواد لون وسواد بل لون ذلك اللون بعينه هو سواد ومعناه يتركب ويتعدله عقل حتى يعقل اللونية
مطلقا ولا يخطر له السواد مثلاً ثم يعقل السواد فيكون العقل قد عقل أمرا اذا لا يمكنه تحدد تفصيله في الذهن ولكن
لا يمكن أن يعتقد تفصيله في الوجود ولا تغفل أن منكر الحال يقدر على حدشي النسبة والمسكون بسمون اللونية حال الان
منكر الحال اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد شيلا الاحتراز فيقال له ان الزيادة عين الاول أو غيره فان كان عينه
فهو تكرار فاطر حده وان كان غيره فقد اعترف بأمرين وان قال في حد الجوهر انه موجود بطل بالعرض فان زاده أنه متعين
فيقال له قولنا متعين مفهومه غير مفهوم الموجود وعينه فان كان عينه فكلنا قلنا موجود موجود والمترا دقة كالمتكررة
فهو اذا بطل بالعرض وان كان غير محتمى اندفع النقض بقولنا متعين ولم يدفع بقولنا موجود فهو غير بالمعنى لا باللفظ فوجب
الاعتراف بتغير المعنى في العقل والمقصود بيان أن المقدر لا يمكن أن يكون له حد حقيقي وانما الحد لفظي كقولك في
حد الموجود انه شيء أو رسي كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى الخالق والمخلق والقادر والمقدور والواحد والكثير
أو القديم والحادث والباقي والغاي وأما شئ من لوازم الموجود وبعبارة وكل ذلك ليس ينشئ عن ذات الموجود بل عن تابع لازم

حاصلا (وقد أجيز) في اللفظي (بالاعم والذاتي مافهمه) يكون داخلا (في فهم الذات وقيل) الذاتي (مالا يعقل
وينقض بالامكان) فانه عرض للممكن مع انه يصدق عليه أنه لا يعقل (اذ لا مكان بالغير وأورد) لابطال الاكتساب
بالتعريفات أن تعريف الشيء امانقض ماهيته أو مؤلف من أجزائها ومن العوارض (تعريف الماهية بنفسها أو أجزائها
تحصيل الحاصل) فيكونان باطلين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان نفس الشيء عبارة عن جميع الأجزاء (والعوارض
خارجة) عن ماهية الشيء (فلا تحصل بها الحقيقة) فبطل أقسام التعريفات بأمرها فبطل الاكتساب بالتعريفات
(والجواب) انتحار (أن) المعرف مؤلف من الأجزاء ونقول (التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا اذا ارتب وقيدت فهذا
المجموع) الفصل (هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الأجزاء) أيضا لكن (على الاجمال وهو المحدود)
فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل (فهنا التحصيل أمر لم يكن حاصلا) قبل الكسب وهو الاجمال (فتدبر) وههنا كلام
طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزائدة المتعلقة بشرح
المواقف والمفرد عن المعروف في الدليل فقال (ثم الدليل) في اصطلاحنا (ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى المطلوب
خبري كالعلم) وهو الاصغر باصطلاح الباطن (وقد يخص بالقطعي) فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى
مطلوب خبري قطعي (ويسمى القطعي) أي ما يمكن التوصل فيه الى خبري قطعي (أما) ثم شرع في بيان طريق النظر فقال
(والانتاج سببي على التثنية اذ لا بد) للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد (من واسطة) بينهما (فوجب المقدمتان ومن
ههنا) أي من أجل أن الانتاج موقوف على المقدمتين (قال المنطقي هو) أي الدليل (قولان) أي قضيتان اطلاقا فالاعم
على الأنص (يكون عنه قول آخر) أي قضية أخرى (وهو يتناول) القياس و (الاستقراء والتثليل) وقياس المساواة
وغيرهما فيه لازم بواسطة مقدمة أجنبية (وقد يقال) الدليل قول مؤلف من قولين (يستأنزلهما) قولنا آخر فيخص
بالقياس) قال أهل المنطق الاستقراء والتثليل لا يانزلهما شئ وفيه نظر فظاهر لان شأن التثليل والقياس واحد فان حاصل

لا يفارقه البتة * واعلم أن المركب اذا حدث به ذكر آحاد الذاتيات توجه السؤال إلى عن حد الآحاد فأذا قيل لك ما حد الشجر فقلت نبات فأتى على ساق فقيل لك ما حد النبات فتقول جسم ثم يقال ما حد الجسم فتقول جوهر مؤلف وأالجوهر الطويل العريض العميق فيقال وما حد الجوهر وهكذا فإن كل مؤلف فيه مفردات فيه حقيقة وحقيقته أيضا تألف من مفردات ولا تظن أن هذا يتبادر إلى غير نهاية بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل والعلم معرفة أولية لا تحتاج إلى طلب بصيغة الحد كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان علمها وكل برهان ينتظم من مقدمات ولا بد لكل مقدمة أيضا من برهان تألف من مقدمات وهكذا فيتمتد إلى أن ينتهي إلى أوليات فكما أن في العلوم أوليات فكذلك في المعارف فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فإن الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالظرة الأولى كشوب حقيقة الوجود في العقل فإن طلب الحقيقة فهو معاند لكن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين

(الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات والقوانين بمحدوم مفصلة) وقد ذكرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم ومحل النظر ونحن الآن مقتضون على حد الحد وحد العلم وحد الواجب لأن هذا النظم من الكلام من خيل في علم الاصول فلا يليق فيه الاستقصاء (الامتحان الاول) اختلف الناس في حد الحد فن قائل يقول حد الشيء هو حقيقته وذاته ومن قائل يقول حد الشيء هو اللفظ المفسر لعنه على وجه يمنع ويجمع ومن قائل ثالث يقول هذه المسئلة خلافه فينصر أحد الجانبين على الآخر فأنظر كيف تخطب عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف إنما يتصور بعد التوارد على شيء واحد وهذا قد تباعدوا وتنافروا نواردا على شيء واحد وإنما منشأ هذا اللفظ التوهل عن معرفة الاسم المشترك على ما سئذ كرهه فان من يحذر الصين بأنه العضو المدبر للالوان بالرؤية لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النجود بل حده هذا أمر بما بنا الحقيقة الامر الآخر وإنما اشتركا في اسم العين فأفهم هذا فإنه قانون كثير النفع فإن قلت فما الصبح عندك في حد الحد فاعلم أن كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن استبرأ المغرب وهو يطلبه ومن قرأ المعاني وأولاف عقله ثم أتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء له في الوجود أربع مراتب (الاولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال

التجسيم أن علة هذا الحكم موجوده في مادة أخرى فيلزم قطعاً وجوب وجود الحكم لوسم كما أن القياس لا يلزم منه شيء إلا إذا سلم مقدمته وانما تجب الظن فيه لاجل طينة المقدمات كما في القياس الخطأ في الاول أن لا يخرج (وله) أي القياس (خمس) صور قريسة) انتابوا ما غير القريسة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراف الشرطي ولا يحتاج اليها في أكثر (الاولى أن يعلم حكم) ايجاباً كان أو سلباً (لكل أفراد شيء) موضوع هذا حاصل الكبرى (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت هذا الشيء الموضوع (للاخر) الموضوع (كل أو بعضاً) أي لكل فرد منه أو بعضه هذا حاصل الصغرى (فيلزم) منهما (ثبوت ذلك الحكم للاخر) ايجاباً كان أو سلباً (كذلك بالضرورة فلا بد من ايجاب الصغرى) وكلية الكبرى (وما في الصغرى الا في مساواة طرفي الكبرى) يعني سلب الصغرى فإن السلب عن أحد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر (فليس بشئ لانه) أي هذا الانتاج (ليس لذاته) بل علة لانتاج حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا ما راعى عليه لو كان قيداً ببلذاته والا (وأورد) عليه أن القياس المركب من سالبه صغرى وموجبه سالبه الموضوع كبرى منتهج مع انتفاء ايجاب الصغرى يقولون (ا ليس ب وكل ما ليس ب ج) ينتج ا ج (والجواب أن السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يحتاج إلى ملاحظة الثبوت) بالامكان أو بالاطلاق لان معنى القضية أن ما صدق عليه العنوان كذا أو ليس كذا (فان لاحظته) أيها المورء (في الصغرى) أيضا (فلا سلب بل ايجاب سلب) وصارت الصغرى معدولة وأسئلة المحمول (والا) لاحظت الثبوت أيها المورء (فلا اندراج) للاصغر تحت الاوسط وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم (و) الصورة (الثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء) هذا حاصل الكبرى (و) يعلم (مقابله) أي مقابل ذلك الحكم ايجاباً كان أو سلباً (للاخر كله أو بعضه) هذا حاصل الصغرى (فيعلم منه سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك) كلا أو بعضاً (بتأمل ما) فإنه بعكس الكبرى يرتد إلى الاولى والحق أن انتاج هذه الصورة أيضا ضروري لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والا كبر فيصدق سلب الاكبر عن ذات

حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر الدالة على اللفظ وهو الكتابة والكلمة تسبع للفظ اندل عليه واللفظ تسبع للعلم انديل عليه والعلم تسبع للعلوم انيطبقه وبواقفة وهذا الاربعه متطابقة متوازية الا ان الاولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالاعصار والامم والاخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالاعصار والامم لانهم موضوعان بالاختيار ولكن الارضاع وان اختلفت صورهما فهي متفقة في أهم قصدها مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحد ما يؤخذ من المنع وانما يستعير لهذه العالفي لمشاركته في معنى المنع فانظر المنع أين تحد في هذا الاربعه فاذا انتهت بدأت بالحقيقة لم تسلك في أنها حاصره الشيء مخصوصه به ادحضقة كل شيء خاصته التي له وليست لغيره فاذا الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضا كذلك لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة فوجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها أيضا حاصره فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للطابق مطابق وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضا مطابقة فقد وجدت المنع في الكل الا ان العادة لم تجر باطلاق الحد على الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم الذي هو الثاني بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بد ان يكون له حدان مختلفان كلفظ العين فاذا عند الاطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع للمانع الا ان الذين اطلقوه على اللفظ أيضا اصطلاحهم مختلف كاذكرنا في الحد اللفظي والرسمي والحقيق فحد الحد عند من يقع بشكر اللفظ كقولك المرجو هو الشيء والعلم هو المعرفة والحركة هي النقلة هو تبديل اللفظ بما هو اوضح عند السائل على شرط ان يجمع ويمنع وأما حد الحد عند من يقع بالرميات فانه اللفظ الشارح للشيء بتعدد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه معين عن غير معين يطردو ويتعكس وأما حد عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطرد والعكس لان ذلك تسبع للماهية بالضرورة ولا يحتاج الى التعرض للوازم والعوارض فانها لا تدل على الماهية بل لا يدل على الماهية الا بالذاتيات فقد عرفت ان اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرخ

الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام مقام آخر (وما في المختصر ان لاتنتاج الابالاول) لان الصور الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائر مع الاول وجودا وعدما (فادعاء) من غير دليل كيف لا والنتيجة لازمة لكلهما (لان الزوم للمقدمة اجنبية) بل بالذات (يجوز ان يكون مع متعدد الدوران مع الاول) وجودا وعدما (لا ينافيه) أي لا ينافي الزوم للمقدمة اجنبية (و) الصورة (الثالثة ان يعلم ثبوت امرين ثالث) موضوع (واحداهما) أي أحد الحكمين (كلى) فيعلم التفاهة وما فيه أي يعلم التقادير بين الامرين الثابتين لثالث في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر (أو يعلم ثبوت امره) أي لثالث (مع عدم ثبوت الآخر له ذلك) الثالث (فيعلم عدم التفاهة ما فيه) فيلزم صدق سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول (فلا يكون لازم الاجزائية موجبا ورساليا) كما يظهر بأدنى تأمل (و) الصورة (الرابعة) أن تثبت الملازمة بين امرين فنتج فيه موضع المقدم موضع التالي (والا) يلزم وجود المتقدم غير وجود التالي (فلا لزوم) بينهما هذا خلف (ولا عكس) أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم (لجواز اعية اللازم) فلا يلزم من تحققه تحقق المزموم الاخص (والرفع بالعكس) أي ينتج رفع التالي رفع المقدم والارز تخلف المزموم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي لجواز اخصية المزموم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع لازمه الاعم (وأورد منع استلزام الرفع الرفع) أي منع استلزام رفع اللازم رفع المزموم (لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع) هذا الانتفاء المحال (جاز عدم بقاء الزوم) وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا (فلا يلزم انتفاء المزموم) على هذا التقدير (أقول) في الجواب (الزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقدير) لان الزوم هنا كلى (فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء الزوم داخل فيه فريح الى منع) صدق (الزوم) وقد فرض هذا خلف فتدبر (وفيه أنه قد تقرق في المنطق أن المعتبر في كلية الشرطية الزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ويجوز أن يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية وأيضا قد بين في زبر المتأخرين الشرطية الجزئية مع الاستثناء الكلي ينتج الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالصواب في الجواب

اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية فهذه أربعة أمور مختلفة كإدلال لفظ العين على أمور مختلفة فتعلم صناعة الحد فإذا ذكرنا اسم وطلب منك حده فانظر فإن كان مشتركا فاطلب عدة المعاني التي فيها الاشتراك فإن كانت ثلاثة فاطلب لها ثلاثة حدود فإن الحقائق إذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود فإذا قيل لك بالإنسان فلا تنقطع في حد واحد فإن الإنسان مشترك بين أمور إذ يطبق على إنسان العين وله حد وعلى الإنسان المعروف وله حد آخر وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش وله حد آخر وعلى الإنسان الميت وله حد آخر فإن السد المقطوعة والحد المقطوع سمي ذكر أو نسي يدا ولكن بغير الوجهة الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة فإنها كانت تسمى به من حيث أنها آلة البطش وآلة الوقاع وبعد القطع تسمى به من حيث أن شكلها شكل آلة البطش حتى لو بطلت بانقضاء الكثرة شكلها سلب هذا الاسم عنها ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم وكذلك إذا قيل ما حد العقل فلا تنقطع في أن تحده بحد واحد فإنه هوس لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدمه ما كان يطلق على بعض العلوم الضرورية ويطلق على الغير بزيادتها تسمى بالإنسان لدرجته العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم يتحكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلًا ويطلق على من له وقار وهيبة وسكنة في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدوء فقال فلان عاقل أي فيه هدوء وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم حتى أن المفسدون كان في غاية من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلًا ليقال للحجاج عاقل بل داه ولا يقال للكافر عاقل وإن كان محيطًا بجملة العلوم الطبية والهندسية بل إما فاضل وإما داه وما كسب فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن يختلف الحدود فيقال في حد العقل باعتبار أحد سمياته أنه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله وبالأعتبار الثاني أنه غيرة تسمى بالإنسان في النظر في المعقولات وهكذا بآية الاعتبار ﴿فإن قلت فترى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحد ترى أن المتنازعين فيه ليسوا عاقلًا فاعلم أن الاختلاف في الحد متصور في موضعين أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى وأسنده رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قول ما من الأئمة بقصد الإطلاع على مراده فيكون ذلك اللفظ مشتركًا فيقع النزاع في مراده فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والتباين بعد التوارد في الخلاف بآية بعد التوارد والافلا نزاع بين من يقول

أن كلامنا فيما إذا كان الملازمة والاستثناء صادقين فنحن نختار استحالة انتفاء اللازم برفع المانع صدق الاستثناء فلا يصح هذا والله أعلم (و) الصورة (الخامسة) صورة الاستثنائي المنفصل وهي (أن تعلم المناقاة بينهما ما صدق فقط أو كذا فقط أو فهم ما قلنا من النتائج بحسبها فتفكر) أما إذا كان المناقاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر واللازم صدقهما ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر ولا كذا بما لا يوضع كل وضع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر (مسألة) النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكشوبة (السنية نفوا) أفاد أنظر العلم مطلقًا قل إن لا علم إلا بالحس وهذا زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه (لأن الجزم قد يكون جهلا وهو) أي الجهل (مثل العلم فيما لا يعلم أن الحاصل بعده) أي النظر (علم) لا جهل (وبحسب) أولا بأن هذا جار في المحسوسات أيضا فإن الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم أيضا وثالثا بأنه يتميز بالعوارض فإن البديهية الغير المكشوبة (ما كنه أن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل أقول وفيه أنه ما إذا يعلم أنه) أي هذا النظر الذي ادعيت صحته (نظر صحيح فإن الاحتمال) أي احتمال عدم الصحة (فإن من المبادئ إلى المقاطع مثلا) (مثل) فلا يعلم صحة هذا النظر أبدا فإن قيل لم لا يجوز أن يعلم صحة النظر بالحس أو عقدمات تعلمه قال (والحس لا يفيد العلم حاشا وهو) أي العلم الجزئي (لا يكون كاسبا) فلا يحصل به علم أصلا وإعلم أن هذا الإراد ليس بشئ فإن للجهل حكم الضرورة ممنوع فتدبر وأنصف والخ لا يتجاوز عنه (بل الحق) في الجواب (منع التماثل) أي تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متباينان (كما هو ذهنا فتدبر) وهذا أيضا غرر فإن مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في أول الأمر وهما كذلك لأن الجزم ربما يكون علما وربما يكون جهلا فلا يتميزان في أول الأمر فتعود الشبهة كما كانت فافهم وأنصف (مسألة قال) الشيخ أبو الحسن (الأشعري) رحمه الله (إن الافادة) أي أفادة النظر الصحيح

السماء قد عده وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات اذ لا توارده فلو كان لفظ الحذف كتاب الله تعالى أوفى كتاب امام جاز
أن يتنازع في مراده ويكون إيضاح ذلك من صناعة التفسير لا من صناعة النظر العقلي الثاني أن يقع الاختلاف في مسألة
أخرى على وجه محقق ويكون المطاوع حده أمرنا بما لا يتحد حده على المذهبين فيختار كما يقول المعتزلي حده العلم اعتقاد
الشيء على ما هو به ونحن نخالف في ذكر الشيء فإن المعلوم عندنا ليس بشئ وهو معلوم فالحلاف في مسألة أخرى يتعدى الى
هذا الحد وكذلك يقول القائل حد العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا ويخالف من يقول في حده غير ضرورة تميز
بها الانسان عن الذناب وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول ينكر تميز العين بغير ضرورة عن العقب وتغيب الانسان بغير ضرورة
عن الذناب بها تميزاً لا تنظر في العقليات لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب وفي الانسان دون الذناب
وخلق البصر في العين دون العقب لا تميز بغير ضرورة استعذبها لقبوله فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في إثبات هذه
الغريزة ونفسيها فهذه أمور وإن أوردناها في معرض الامتحان فقد أدر جنانها بما يجري على التحقيق بحسرى القوانين
(أ) امتحان ثان (اختلاف في حد العلم فقول الله المعرفة وهو حد لفظي وهو أضعف أنواع الحدود فانه تكرر بلفظ بذكر
ما رافقه كما يقال حد الاسد اللب وحد العقار الخمر وحد الموجود الشيء وحد الجركة النقلة ولا يخرج عن كونه لفظياً
بأن يقال معرفة المعلوم على ما هو به لانه في حكم تطويل وتكرر براد المعرفة لا تطلق الاعلى ما هو كذلك فهو كقول القائل حد
الموجود الشيء الذي له ثبوت وجود فان هذا تطويل لا يخرج به عن كونه لفظياً ولست أمتنع من تسمية هذا احداً فان لفظ
الحد مباح في المغلفين استعماله لما يريد به ما فيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع وإن كان عنده
عبارة عن قول شارح لمابهية الشيء مصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة
وقيل أيضاً انه الذي يعلم به وانه الذي تكون الذات عالة وهذا أبعد من الاول فانه مساو له في الخلق عن الشرح والدلالة
على المابهية ولكن قد يتوهم في الاول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر فيشرح الاخفى
بالأشهر أما العالم ويعلم فهما مستقمان من نفس العلم ومن أشكل عليه المصدر كيف ينضم به بالمشق منه والمشق أخفى

العلم (بالعادة) أي يجري عادة الله تعالى بأن يحدث العلم عقيب النظر (اذ لا مؤثر) في الوجود عنده (الا الله) كما نطقت
به الشريعة الحقبة بحث لا مساع للارتباب فيه فالؤثر في وجود العلم هو الله تعالى (بلا وجوب منه تعالى) على زعم الأشعرى
(والعليه) فيبالعادة ولم يدر أن الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح (و) قال (المعتزلة) أي حصول العلم
بعد النظر (بالتوليد) فان الناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله تعالى عقبيه (كحركة المفتاح عند حركة
اليد) وهذا رأي باطل لا ينبغي للسلم أن يلتفت اليه (و) قال (الحكاه) أي حصول العلم بعينه (بالاعداد فانه) أي النظر
(بعد الذهن اعداداً تاماً) فإذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد (تفيض عليه النصبة من مبدأ الفيض وجوبا
منه) فان الوجود بلا وجوب باطل فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم (واختار الامام) خضر الدين (الرازي) من
الأشعرية (انه) أي حصول العلم (واجب عقبيه) أي عقيب النظر بان جرت عادة تعالى بإيجاب وجود العلم وحالة عدمه
بختلاف الأشعرى فإنه لا يقول بالإيجاب أصلاً ولا يدخل النظر في هذا الإيجاب بل هو والنظر معاً ولا ناله سبحانه وإيجابه
بختلاف قول الفلاسفة (وإن لم يكن) حصول العلم (واجباً منه تعالى ابتداء) حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم
(غير متولد منه) أي من النظر بأن يكون المؤثر قدرة العبد وساطة النظر (لانه ليس لقدرة العبد تأثير) كما ظهر من الشرح
الحق ظهور الشمس في نصف النهار وبما قرأنا ظهور الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا تلتفت الى ما قيل ان هذا
لا يحصل له الا بالارجاع الى أحد الاقوال السابقة قال المصنف (وهذا أشبه) بالصواب (فان) حاصل هذا يرجع الى
الزوم (و) بعض الأشياء لا ينعكس عما لا ينعكس ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر غير معقول (و) كذا أثبت
(الكلمة بدون الاعظمية غير معقول) وكذلك وجود هيئة الشكل الاول مثلاً مع نطق الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير
معقول (هنا)

(المقالة الثامنة في الاحكام وفيها أبواب) أربعة لان الأبحاث المتعلقة به امامتة بلحاكم أو الحكم نفسه أو الحكم

من المشتق منه وهو كقول القائل في حـد القضية انها التي تصاغ منها الاوفاى القضية وقد قيل في حد العلم انه الوصف
الذي يتأق لتصف به اتقان الفعل واحكامه وهذا ذكر لازم من لوازم العلم فيكون رسماً وهو اقدم مما قبله من حيث
انه اخص من العلم فانه لا يتناول البعض العلوم ويخرج من العلم بالله وصفاته اذ ليس يتأق به اتقان فعل واحكامه ولكنه
اقرب مما قبله بوجه فانه ذكر لازم قريب من الذات لمفيد شر حاوينا بخلاف قوله ما يعلمه وما تكون الذات به عالمة فان
قلت فاحد العلم عندك فاعلم انه اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد يحسه ويطلق على التفصيل وله حد
يحسبه ويطلق على الظن وله حد آخر ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر أعلى وأشرف ولست أعنى به شرفا مجردا للعلوم
فقط بل بالذات والحقيقة لانه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته وقد يطلق على ادراكه
العقل وهو المقصود بالبيان وربما يفسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة مجردة جامعة للجس والفصل الذاتي فان بيان
ذلك عسير في أكثر الاشياء بل أكثر المذكرات الخسبية بتعسير تحديدها فالوارد اننا نغذرا نحة المسلك أو طعم العسل لم نقتدر
عليه واذا عجزنا عن حد المذكرات فحين عن تحديدها لا درنا كات أعجز ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم
فهو ان غيره عما يليق به ولا يلحق وجه تميزه عن الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس وانما يليق بالاعتقادات ولا يلحق
أيضا وجه تميزه عن الشك والظن لان الجزم منتف عنهما والعلم عبارة عن أمر جزم لا ترد فيه ولا يجوز ولا يلحق أيضا وجه تميزه
عن الجهل فانه متعلق بالجهول على خلاف ماهو به والعلم مطابق للماوروم وربما يقي مطلباً باعتقاد المقلد الشيء على ماهو به
عن تلفظ لاعتن بصيرة وعن جزم لاعتن تردد ولا حله خفي على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم انه اعتقاد الشيء على ماهو به
وهو خطأ من وجهين أحدهما تخصيص الشيء مع أن العلم يتعلق بالمعوم الذي ليس شيأ عندنا والثاني أن هذا الاعتقاد
حاصل للقلد وليس بعلم قطعاً فانه كما تصور ان يعتقد الشيء جزم على خلاف ماهو به لاعتن بصيرة كاعتقاد اليهودى والمشرى فانه
تصميم يلزم لا ترد فيه تصو ان يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلفظ على ماهو به مع الجزم الذي لا يحيط به جواز غيره فوجه
غير العلم عن الاعتقاد هو ان الاعتقاد معناه سبق الى أحد معتقدي السائل مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ومن

فيه أو المحكوم عليه الباب (الاول في الحكم) مسألة لاحكام الامن الله تعالى باجماع الامه لا كافي كتب بعض المشايخ
أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعى الاسلام بل انما يقولون ان العلم معروف
لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع أم لا وهذا ما نورد عن أكبر مشايخنا أيضا ثم انه لا بد لحكم الله تعالى من صفة
حسن أو قبح في فصل لكن النزاع في أنهما عقليان أو شرعيان ولما كان لهما هذان النزاع في واحد أراد المصنف أن يشير
اليها ويعين محل النزاع فقال (النزاع) لاحد من العقلاء (في أن الفعل حسن أو قبح عقلا) بالحسن والقبح اللذين هما
(بمعنى صفة الكمال والنقصان) فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبح (أو) اللذين هما
(بمعنى ملاءمة الغرض الدسوى ومنافرتة) وهما أيضا عقليان كما يقال مولفة السلطان الظالم حسن ومخالفتة قبيحة (بل)
لنزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه (بمعنى استحقاق مدحه تعالى وتوابه) لتصف به (ومقابلهما) اى استحقاق ثمة تعالى
وعقابه لتصف به (فعند الاشاعرة) المتابعين للشيخ أبي الحسن الاشعري المعدودين من جلة أهل السنة أيضا (شرعى أى
بمفعله) انما يتصفاهما (فقط) لا غير من غير حكمة وصلوح للفعل (فيأمره) الشارع (حسن) وما نهي عنه قبيح
ولو انعكس الامر) أى أمر الشارع (لانعكس الامر) أى أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا قبيحا والعكس
(وعندنا) معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معتقدي أهل السنة والجماعة (وعند الاعتزلة عقلى أى لا يتوقف على الشرع
لكن عندنا) من متأخري الماتريدية (لاستلزام) هذا الحسن والقبح (حكما) من الله سبحانه (في العبد بل يصير موجبا
لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح) فالحاكم هو الله تعالى والكاتب هو الشرع (فما لم يحكم) الله
تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب (ليس هنالك حكم) أصلا فلا يعاقب بترك الاحكام في زمان الفترة (ومن ههنا
اشتربنا بلوغ الدعوة في) تعلق (التكليف) فالكافر الذي لم تبلغه الدعوة فيسير مكلف بالايان أيضا ولا يؤاخذ بكفره
في الآخرة وهذا الرأي (بخلاف) رأى (المعتزلة والامامية) من الزائفة خذلهم الله تعالى (والكرامية والبراهمة)

غير يمكن نقيضه من الخالول في النفس فان السالك يقول العالم حادث أم ليس بحادث والمعتقد يقول حادث ويستمر عليه ولا يتبع صدره لتجوز القدم والجاهل يقول قد يم ويستمر عليه والاعتقاد وان وافق المعتقد فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان معتقد كون زيد في الدار لو قد رآه استمر عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغيرت اضافته فانه طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة وأما العلم فيستحيل تقدير بقاءه مع تغير المعلوم فانه كشف وانسراح والاعتقاد عقد متلى القلب والعلم عبارة عن التحلل المصدق فهم مختلفان ولذلك لو أصغى المعتقد الى المشكل لوجد لنقيض معتقده مجال في نفسه والعالم لا يجد ذلك أصلا وان أصغى الى النسبة المشككة ولكن اذا سمع شبهة فاما ان يعرف حلها وان لم تساعد العبارة في الحال واما أن تساعد العبارة ايضا على حلها وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد وبعد هذا التقسيم والتبيز يكاد يكون العلم مر تسميا في النفس بمعناه وحيقته من غير تكلف بتحديد وأما المثال فهو أن ادراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقاسة بالبصر الظاهر ولا تعني البصر الظاهر الانطباع صورة المصير في القوة الباصرة من انسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة مثلا فكأن البصر بأخص صور المصبرات أي ينطبع فيها ما لها المطابق لها لا عينها فان عن النار لا تنطبع في العين بل مثال يطابق صورها وكذلك يرى مثال النار في المرآة لا عين النار فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور العقول على ما هي عليها وأعني بصور العقول لا حقاقتها وما هياتها فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور العقول وهما تنافى في نفسه وانطباعها به كما ينظر من حيث الوهم انطباع الصور في المرآة ففي المرآة ثلاثة أمور الحد يد صفاته والصورة المنطبعة فيها فكذلك جوهر الآدمي كجديدة المرآة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه هياتها لا انطباع بالعقول فكأن المرآة صفاتها واستدارتها هياتها كآلة الصور فصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء والعلم والغريزة التي هياتها قبول هذه الصور هي العقل والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه الغريزة المهية لقبول حقائق العقول كالمرآة فالتقسيم الأول يقطع العلم عن مظان الأشياء وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم حقائق العقول اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علما وكان السماء والأرض والأشجار والانهار يتصور أن

قلهم الله تعالى (فانه) أي كلام من الحسن والقبح (عندهم بوجوب الحكم) من الله تعالى فهو الحاكم لا غير (فلولا الشرع) بما هو شرع بان فرض عدم ارادة اليرسل (وكانت الافعال) باليجاد الله تعالى (لوجب الاحكام) على حسب ما فصل الآن في الشريعة الحقة واعلم أن المراد بالحكم في هذا النزاع اشتغال الذمة العبد بالفعل وهو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل والكف جبرا وهذا لا يستدعي خطا بالولا كلاما ولا بوجوب الحسن والقبح وهذا الاعتبار من الشارع لان الحسن والقبح ليسا بالصالح والاصحاد بوصول الثواب والعقاب وأما أنه تعلق بحسب هذا الصالح والاستعداد اعتبار الشارع باشتغال الذمة بالفعل أو الكف فلا فائدة في هذا المعنى للنزاع بعد الاتفاق على الحسن والقبح العقليين وبما قررنا يسد فاع أن هذا النزاع ينشأ بين المعتزلة وغيرهم فانه ان أراد بالحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب قبل ورود الشرع فكيف ينشأ قول المعتزلة وان أراد بكون الفعل مباحا أو ثوابا والعقاب فبعيد تلميم حسن الفعل وقبحه لا يثنى انكاره فحينئذ لا نزاع الا في اللفظ فن قال يتعلق بالحكم قبل الشرع أراد الثاني ومن نفاه نقاب بمعنى الخطب فنفكره وأنصف وكل الأمور الى اعلام السرائر ثم أراد أن يفصل قول المعتزلة فقال (قالوا منه) أي من كل من حسن الفعل وقبحه (ما هو ضروري) لاحتياج الى النظر (بحسن الصمدية) لنافع وقبح الكذب الضار قبل في حواشي مرزا جان لا يدرك هذا الحسن والقبح الا بعد ذلك الآخرة و (أمر الآخرة) لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب (أجلا) المتوقف على ما لا يدرك بالقبح فلا يدرك الحسن والقبح عقلا مسلا فضلا عن كونه ضروريا (أقول) في الجواب (العدل واجب عقلا) عندهم فوجب المجازاة فلا بد من دار الجزاء سوى هذه الدار الدنيا (وذلك) أي ثبوت دار الجزاء مطلقا (كل حكم العقل) بالثواب والعقاب فيها (وان كان خصوص المعاد الجسماني سمعيا) فان أراد بأمرا الآخرة مطلقا دار الجزاء سوى الديناني فكونه سمعيا متوجع كالمظهر ولذا قالت الفلاسفة بآية اضعاف انكارهم الحشر على ما هو المشهور وان أراد بخصيص المعاد الجسماني فسلم أنه سمعي لكن لا بضر الكفاية مطلقا دار الجزاء (على أنه بمعنى لو تحقق) أمر الآخرة (التحقق) الثواب والعقاب

تري في المرأة حتى كأنها موجودة في المرأة وكان المرأة حايوة لجميعها فكذلك الحضرة الالهية يجملتها بصور أن تنطبع بها نفس الادنى والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات فكذلك من الحضرة الالهية اذ ليس في الوجود الله تعالى الى وأفعاله فاذا انطبع بها صارت كأنها كل العالم لاحاطتها بصورا وانطباعا وعندئذ لا يعاين من لا يدري الحمول فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المرأة وهو غلط لانها ليست في المرأة ولكن كأنها في المرأة فهذه مآثر الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوة على هذا العلم

(امتحان ثالث) اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما يتعلق به بالاجباب وهو فاسد كقولهم العلم ما يعلم به وقيل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يجب بتركه العقاب وقيل ما لا يجوز العزم على تركه وقيل ما يصير المكلف تركه كاصحابه وقيل ما يلام ناركه شعرا وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتواضع وسبيلك ان أردت الوقوف على حقيقة أن تتوصل اليه بالتقسيم كما أرشدناك اليه في حد العلم فاعلم أن الالفاظ في هذا الفن خمسة الواجب المحذور والمنسحب والمكروه والمباح فدع الالفاظ حائنا ورده النظر الى المعنى أولا فانما تعلم أن الواجب اسم مشترك اذ يطلقه المتكلم في مقابلة المستمع ويقول وجود الله تعالى واجب وقال الله تعالى وجبت جنوبها ويقال وجبت الشمس وله بكل معنى عبارة والمطلوب الآن مراد الفقهاء وهذه الالفاظ لاشأ أنها لا تطلق على جوهر بل على عرض ولا على كل عرض بل من جملة على الاعمال فقط ومن الاعمال على أفعال المكلفين لا على أفعال الهائم فاذا نظرنا الى أقسام الفعل لامن حيث كونه مقدورا وحادا ومعلوما ومكتسبا ومحترا وله بحسب كل نسبة انقسامات ادعوا راض الافعال ولوازمها كثيرة فلا تفرقها ولكن اطلاق هذا الاسم عليهما من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط فنقسم الافعال بالاضافة الى خطاب الشرع فنعلم أن الافعال تنقسم الى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل الجنون والى ما يتعلق به والذي يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التخيير والنسوية بين الاقدام عليه وبين الاجمام عنه ويسمى مباحا والى ما ترجع فعله على تركه والى ما ترجح تركه على فعله والذي ترجح فعله على تركه ينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوبا والى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا ثم راجعنا خبر فريق

(كاف) في حكم العقل بالحسن أو القبح ضرورة (فتدبر) فان الجواب هو الاول وهذا التوجيه من غير رضا القائل ولو اسقط حديث وجوب العدل واكتفى بنوع كون مطلقا دار الجسراء سمعا ليكون جوابا عن اوله وأورد على معظم الخنفئة القائلين بوجوب الاعمان بالعقل قبل ورود الشرع لكان أولى فتفكر (ومنه ما هو نظري بحسن الصدق الضار وفتح الكتب النافعة) فانهم ما يعرفان بالتأمل (ومنه ما لا يدرك) أصلا (بالا بالشرع بحسن صوم آخر رمضان وفتح صوم أول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه) أي الى معرفته (لكن الشرع) اذ قد حكم على هذا الوجه (كشفت عن حسن وفتح ذاتين) لانه لما لم يكن جعل الشارع الاحكام بحكمة اعطاه شي ما يصلح له علم أن في صوم آخر رمضان صلوح الثواب وفي صوم أول شوال صلوح العقاب فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا يرد ما في الحاشية ان هذا تعصب فان العقل يحكم بعدم الفرق لا يجعل الشارع وغاية ما يقال ان الواجب لقهر النفس هو الصوم مطلقا وأما خصوص شهر رمضان فلفظ ضائل فيه كتنزول القرآن وغيره وانا كان الشهر محسلا يكون أول شوال منتهى ومنتهى الشيء خارج عنه فلم يفتح صومه وهذا الجواب غرر وافي أما اوله فانه لو لم يضرهم فإنه يلزم منه ادراك العقل للحسن والقبح وأما ثانيا فلان غاية ما لم يعدم وجوب صوم أول شوال والمقصود كان هو التعريم فتدبر (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فقال القدماء) منهم الحسن والقبح كلاهما (الذات الفعل و) قال (المتأخرون) لا (بل) كلاهما (لصفة حقيقة توجه) أي كلاما من الحسن والقبح (فنهيا) أي في الفعل الحسن والقبح (و) قال (قوم لصفة حقيقة في القبح فقط) دون الحسن (والحسن عدم القبح) فلاننا بصفة حقيقة ونقل عن العلامة لا يظهر لهذا القول سبب صحيح (والجائي قال ليس) الحسن والقبح (صفة حقيقية بل اعتبارات) ووجوه (والحق عندنا) معشر أهل السنة من الصوفية والماتريدي (الاطلاق الاعم) من كونها الذات الفعل أو وصفته أو لوجوده واعتبارات كما سينكشف لك (فلا يرد النسخ علينا) لانه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فنفسه بطلانها يبطال الحسن ويتغير وأما المعتزلة القائلون بكونها ذات الفعل لا يضح عندهم بطلان الحسن فبذلك النسخ عليهم وسحب الدفع على

اسم الواجب عا أشعر بالعقوبة عليه فلما واما أشعر به قطعاً خصوصاً باسم الفرض ثم لا مشاحة في الالتقاط بعدم معرفة المعاني
والمال مرجح تركه فيقسم إلى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكروهاً وقد يكون منه ما أشعر به عقاب على فعله في الدنيا
كقوله صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فأخلص عقله فلا يؤمن بالانفسه وإلى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو
المسي محظور أو حرام أو معصية فإن قلت فامعنى قولك أشعر بمعناه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى
مستنبط أو فعل أو إشارة فالأشعار يجمع المدارك فإن قلت فامعنى قولك عليه عقاب قلنا معناه أنه أخبر أنه سبب العقاب
في الآخرة فإن قلت فما المراد بكونه سبباً فالمراد به ما يفهم من قولنا لا كل سبب الشيع وحز الرتبة سبب الموت والضرب
سبب الألم والدواء سبب الشفاء فإن قلت فالمراد بكونه سبباً لا يتصور أن لا يعاقب وكه من دارك واجب بعقوبته ولا يعاقب
فأقول ليس كذلك أن لا يفهم من قولنا الضرب بسبب الألم والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب في كل شخص أو في معين مشار
إليه بل يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب دواء لا ينفع ورب ضرب لا يدرئ
المضروب ألمه لكونه مشغول بنفسه شيء آخر كمن يجرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به وكأن العلة قد تستحكم
فتدفع أثر الدواء كذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى حرمة توجب العقوب
عن جرمه ولا يوجب ذلك خروج الجرمية عن كونها سبب العقاب فإن قال قائل هل يتصور أن يكون الشيء الواحد حاداً قلنا
أما الحاد المقتضى فيجوز أن يكون ألفاً كذلك بكثرة الاسامي الموضوعه للشيء الواحد وأما الرسمى فيجوز أيضاً أن يكسر ثلاث
عوارض الشيء الواحد ولو ازمه قد تنكر وأما الحاد الحقيقي فلا يتصور أن يكون الواحد لأن الذاتيات محصورة فإن لم
يذكرها لم يكن حاداً حقيقياً وإن ذكر كرم الذاتيات زيادة فالزاد فدهشو فاذا هذا الحاد لا يتعدد وان حاداً لا يتعدد
العبارات المترادفة كما يقال في حد الحادث أنه الموجود بعد العدم والكائن بعد أن لم يكن والموجود المسبق بعدم والموجود
عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي إلى المعنى واحداً فاتها في حكم المترادفة ولتقتصر في الامتنان على هذا القدر فالتبيين حاصل
به أن شاء الله تعالى

رأبهم أيضاً أن شاء الله تعالى وأجيب من قبلهم أن الخصوصيات التي كانت في أول الزمان معتبرة في محل الحسن والقبح
فالفعل كان في الزمان الأول معه خصوصيات معها كان حسناً واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحاً
وحراماً فصيح النسخ ولا يخفى أنه حينئذ يكون قليل الجدوى أو أن لا يكون الجبانية (ثم من الخنفية من قال أن العقل قد
يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى فأوجب) هذا البعض (الايان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنه تعالى) على كل
أحد بله دعوة رسول أم لا (حتى على الصبي الماقل) هذا قول معظم الخنفية كالشيخ الإمام علم الهدى أي منصور
الماتريدي والإمام فخر الإسلام وصاحب الميزان واختاره مصدر الشريعة وغيره (وروي عن) الإمام الهمام (أي خنفية
لا عذر لأحد في الجهل بخلافه لما يرى من الدلائل) على ثبوت الوحدة ببحث لا يحال للعالم أن يرتاب فيه ومن يرتاب معها
فلسوفهم وعدم تبرها لا ريب فيه وهذه الرواية هي مستند ذلك البعض (أقول) في كشف معنى هذه الرواية (لعل
المراد) لا عذر (بعد مضي مدة التأمل فانه) أي التأمل (بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة) لا يمكن
تحديد بها (لأن العقول متفاوتة) في الفهم فلا تنضبط في حد اعلم أن هذا الترجحه أشار إليه الإمام فخر الإسلام حيث
قال ومعنى قولنا أنه لا يكلف بالعقل زبده أنه إذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً وإن لم
يتلقه الدعوة على نحو ما قال أبو عبيدة في المغية إذا بلغ نحواً وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لأنه قد استوفى مسددة التجربة
فلا بد أن يزاد رشد أو ليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح أصوله لا اندراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب
بمنزلة الدعوة وفيه أيضاً لا عذر بعد الامهال لافي ابتداء العقل وفرع فخر الإسلام على هذا التوجيه أن من لم يتلقه الدعوة
لوم يعتقد شيأ من الكفر والايان في ابتداء العقل كان معذوراً لأنه لم يقض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفر لم يكن معذوراً
لأن اعتقاده بآداب يدل دلاله وأخصه على أنه ترك الأيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وأنه تأمل فاختار الكفر ثم اعلم أنه
لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين أن حسن بعض الأشياء مما يدرئ بالعقل ولا يتوقف على البعثة

(الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان الذي به التوصل الى العاوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر) وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون سوابق ولواحق ومقاصد (الفن الاول في السوابق) ويشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول (التمهيد) اعلم ان البرهان عبارة عن افاو يل مخصوصة آلفت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأى هو مطلوب الناظر بالنظر وهذه الاقاول اذا وضعت في البرهان لاقتباس المطلوب منها سميت مقدمات والخلل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات اذا قد تكون غالية عن شروطها وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منها مجعاً ومثاله من المحسوسات البيت البني فانه امر مركب تارة يتخيل بسبب هيئة التأليف بأن تكون المحيطان معوجة والسقف منخفضاً الى موضع قريب من الارض فيكون فاسداً من حيث الصورة وان كانت الاجزاء والحدود وسائر الآلات صحيحة وتارة يكون البيت صحيح الصورة في ترتيبها ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رخاوة في الجذوع وتشعب في الشببات هذا حكم البرهان والحدود كل امر مركب فان الخلل اما ان يكون في هيئة تركيبها او اما ان يكون في الاصل الذي يرتد عليه التركيب كالزوب في القمص والخشب في الكرسي والطين في الحائط والحدود في السقف وكما ان من يريد بناء بيت بعيد عن الخلل يعتقد ان لا بعد الا لا المفردة أولاً كالجذوع والبن والطين ثم ان أراد البن افتقر الى اعداد مقدراته وهو التبن والتراب والماء والقالب الذي فيه يضرب فينتدى أولاً بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يربط المركب وهكذا الى آخر العمل وكذلك طالب البرهان ينبغي أن ينظر في نظمه وصورة وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما ينظم منه برهان مقدمتان أعني عليين يتطرق اليهما التهديق والتكذيب وأقل ما ينحصل منه مقدمتان توضع احدهما مخبراً عنها والاخرى خبراً وصفاً فقد انقسم البرهان الى المقدمتين وانقسم كل مقدمة الى معرفتين تنسب احدهما الى الاخرى وكل مفردة فهمومة وي بدل عليه بالجملة لفظاً فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الالفاظ

وهؤلاء الكرام أيضاً قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض من الاحكام والظاهر من كلماتهم أن ذلك البعض هو الايمان والشكر ونحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام غفر الاسلام أن حاصل النزاع بينهما وبينهم أن العقل عندهم علم موجب للحكم وعند الاشعرية مهمل لا اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب أهلية الحكم وتعلق الحكم من العلمين الكبير والنزاع هكذا لا يليق أن يقع بين أهل الاسلام لما أمر أن اجماع المسلمين على أن لا حكم الا الله تعالى نخرج حاصل البحث أن ههنا ثلاثة أقوال الاول مذهب الاشعرية أن الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني أنهم معقلان وهم امانطان لتعلق الحكم فاذا أدرك في بعض الافعال كالايان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بذمة العبد وهو مذهب هؤلاء الكرام والمعتزلة الا أنه عندنا لا يتجلب العقوبة بحسب القبح العقلي كما لا تجب بعدد ورود الشريعة لاحتمال العقوبة بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم بمعنى اصال الثواب الى من أتى بالحسنات و اصال العقاب الى من أتى بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليس ما جوبسب الحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد وهو مختار الشيخ ابن الهمام صاحب التحرير وتبعه المصنف ورايت في بعض الكتب وجدت مشايخنا الذين لا يقيم قائلين مثل قول الاشعرية (و بما حورنا من المذاهب يتفرع) عليه (مسئلة الباطني في شهاق الجبل) أي الذي لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذة ترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشايخ يؤاخذ بآيات الكفر مطلقاً وترك الايمان عند من مضى مدة التأمل والمؤاخذة بترك ما سوى الايمان ومثاله من الشكر لم يعلم حالها بآية صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها للدلائل أم لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو أتوا بالشرع والعباد بالله تعالى ثم اعلم أن مسألة الحسن والقبح وكذا استزاهما للحكم يمكن أن تكون كلامية راجعة الى أن الله تعالى لا يحكم الا بما هو حسن أو قبيح وان حكم الله موزوماً وأب تكون أصولية راجعة الى أن الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاه وانتهى الالهي يدل على القبح كذلك وأن تكون فقهية راجعة الى أن الفعل الواجب يكون حسناً والحرام قبيحاً فقد بان أن الاولى أن تسرد في المقاصد دون المبادئ (لنا) في اثبات نفع الحسن والقبح العقليين أعين من استزاهما للحكم أولاً لانه لو كانا شرعيين لكانت الصلاة والزمانساوين في نفس الامر قبل بعثة الرسل فجعل أحدهما واجباً والاخر حراماً ليس أولى من العكس وهو

المقدمة ووجود دلالتها ثم اذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة وننظر في حكم المقدمة وشروطها ثم نجتمع مقدمتين ونصوغ منهما برهاناً وننظر في كيفية الصاغة الصحيحة وكل من أراد أن يعرف البرهان بفهم هذا الطريق فقد طمع في المجال وكان يكن طمع في أن يكون كاتباً يكتب الخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتب الحروف المفردة وهكذا القول في كل مركب فان أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف القادر الا كبر بالقدر على خلق العلم بالمركب دون الآحاد اذ لا يوصف بالقدر على تعليم الخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات فلهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفن في القاصدون فن في الواحق

(الفن الاول في السوابق وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في دلالة الالفاظ على المعاني) ويتنوع المقصود منه بتقسيمات (التقسيم الاول) ان دلالة اللفظ على المعنى تختصر في ثلاثة اوجه وهي المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على السقف وحده بطريق التضمن لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف والحيطان وكما يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم واما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط فانه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط للسائط حتى يكون مطابقا لاهو متضمن اذ ليس الحائط جزءاً من السقف كما كان السقف جزءاً من نفس البيت وكما كان الحائط جزءاً من نفس البيت لكنه كالرفق باللائم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينقل السقف عنه وبالدلالة ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تختصر في حد اذ السقف يلزم الحائط والحائط الاس والاس الأرض وذلك لا يختصر (التقسيم الثاني) ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة ونسبه معناه كقولك زيد وهذه الشجرة وهذه الفرس وهذا السواد والى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسبه مطلقاً والاول هذه الالفاظ

ترجيح من غير مرجح منافى لحكمة الآخر وهو حكم البتة قطعاً ولنا فيه فائسوا كما شرعنا لكان ارسال الرسل بلا وفتة لارحة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاة لعدم صحة المؤاخذة بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيئهم الرسل صاروا ببعض تلك الافعال في عذاب ابدى فاقى فائدة في ارسال الرسل الا التضييق وتعذيب عباده فصار بلاهه هذا خلف لانه رجة عن الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزيهه واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقيع العقليين كذلك يدل على أن وجوب الايمان وحرمة الكفر أيضاً عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذور لكان بعثة الرسل في حقه بلاهه هذا ظاهر جرد افاهم ولنا فيه ثالثاً (ان حسن الاحسان وقيع مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى لا يقول بارسال الرسل كالبراهمة فلو لا أنه ذاتي) أي غير متوقف على الشرع (لم يكن كذلك) أي لما اتفق عليه (والجواب بله) يمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقيع بل (بحوزان يكون) حكمهم بهما (لمصلحة عامة لا بضرباً لارعاية المصلحة العامة) حينئذ (حسن بالضرورة) والامام اصدار الاحسان لاجلها احساناً (وانما يضربنا لادعيتنا) أي الحسن (لذات الفعل) وليس كذلك (بل الدعوى عدم التوقف على الشرع) سواء كان بالذات وبالعرض (ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى) أي التقریب غير تام لانه لا اتفاق على كونهما مناط الحكم (لا يمتنع) هذا المنع (فانما لا يتناول باستلزامه حكمه تعالى بل ذلك بالسمع) ولم يورد الدليل الا لاثبات نفس عقلية الحسن والقيع ولنا اربعاً ما اردت مغيرة الاسلوب اشارة الى التبريض بقوله (واستدل) بانه (اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثار العقل الصدق) فلو أن حسنه ذاتي لما اثار (وفيه أنه) ان أراد الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض وموافقة الجلبه فنقول (لا استواء في نفس الامر لأن لكل منهما لوازم وعوارض) متغارة (فهو تقدير مرسل فينبغ الاشارة على ذلك التقدير) وان أراد الاستواء في مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية الحسن لجواز أن يكون الاشارة لرجح آخر ولا أقل أن يكون ذلك هو الاعتماد وبما قررنا ظهورك اندفاعاً أنه لا توجه له بالدليل فانه انما أخذ الاستواء نظراً الى المقصود دون جميع العوارض واللوازم وتحقيقه بقيتي ثم ان هاتين الجنتين مع قصورهما عن الدلالة على كية المطلوب لا تتحلان عن نوع خطابه اذ لقال أن يقول يحوزان يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقيع الاساءة في مقابلته بمعنى كونهما مصادفة كالية الحقيقة الانسانية وصفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه وكذا اشارة الصدق أيضاً

الذي لا يمكن أن يكون مفهومه الا ذات الواحد بعينه فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والفرس والانسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب اذا أدخل عليه الالف واللام للعموم فان قلت وكيف يستقيم هذا وقولك الله والشمس والارض لا يدل الاعلى شيء واحد مفرد دخول الالف واللام فأعلم أن هذا غلط فان امتناع الشركة ههنا ليس لنفس مفهـوم اللفظ بل الذي وضع اللفظ لوجود في الاله عددا لكان يرى هذا اللفظ عام في الالهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ لاسيما لوجوده ثان فلم يكن امتناع الشركة لفهوم اللفظ والمانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحد فالوضع لشمس في كل واحد شمس وارض كان قولنا الشمس والارض شاملا لكل فتأمل هذا فانه منزلة قدم في جملة من الامور النظرية فان من لا يفرق بين قوله السواد وبين قوله هذا السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم سهو في النظر يات من حيث لا يدري

(التقسيم الثالث) ان الالفاظ المتعددة بالاضافة الى السميات المتعددة على أربعة منازل ولتفرع لها أربعة ألقاب وهي المترادفة والمثابنة والمتواطئة والمشاركة أما المترادفة فتعني بها الالفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على معنى واحد كالنهر والعقار واللبث والاسد والسهم والكتاب وبالجملة كل اسمين لمسي واحد يتناولهما أحدهما من حيث يتناول الآخر من غير فرق وأما المثابنة فتعني بها الاسماء المختلفة للعيان المختلفة كالسواد والقدرة والاسد والفناخ واسماء والارض وسائر الاسماء وهي الأكثر وأما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فانه ينطلق على زيد وعمر وبكر وخالد واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان لا يشترك هذه الاعيان في معنى الجمعية التي وضع الاسم بازائها وكل اسم مطلق ليس بمعنىين كما سبق فانه ينطلق

لكونه صفة كمال لا يكون يستحق به الثواب فافهم الاشعرية (قالوا) لنفي عقلة الحسن والقبح (أو لا لو كان) كل منهما (ذاتا يتخلف) فان ما بالذات لا يبطل (وقد تخلف فان الكذب مشاء لا يجب لعصمة نبي) عن يد عالم (وانقاذ برى وعن سفالك) فصار حسنا وقد كان قبيحا (والجواب) أنا لا نسلم أنه يتخلف ههنا بل الكذب باق على قصبه والوجوب جاء للاحتجاب عن أعظم منه قبحا فحينئذ (ههنا ارتكاب أقل القيمتين) الكذب وهلاله نبي أو يرى (لأن الكذب صار حسنا قيل) في حواشي ميرزا جان (يزد عليه أن هذا الكذب واجب) وكل واجب حسن (فيخلف في) حد (الحسن) والحسن لا يكون عند انحصار الذاتيات هذا الحسن ذاتي فلا يجمع القبح وبما قررنا بان بطلان هذا الايمان من غير ارتباب (أقول) في دفعه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن انقاذ نبي بالعرض و (الحسن بالغير لا يتناقض القبح لذاته وهذا معنى قولهم الضرورات تتبع المحظورات) أي لاجل عروض ضرورة نبي ههنا الحسن بواسطة دفعها فيعامل به معاملة المباح (غاية الامر أنه يلزم القول بان كلا منهما كآلته) يكون (بالذات كذلك بالغير ولعلهم يلتزمون) فلا يسلمون أن كلا حسن بالذات تحقيقه أن عروض صفة قد يكون حقيقة شيء وقد يكون حقيقة لامر آخر متعلق به نوع علاقة فينسب الى هذا بالعرض ويقال في غير هذا الفن له الاضاف بواسطة في العروض فههنا الكذب قبح بالذات ومستلزم لحسن بالذات هو عصمة نبي وواقع قبح آخر هو هلاله نبي قصه فوق هذا الكذب واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لاستعماله فيه فلا يرد أن الحسن والقبح عندهم كآلات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وان لم يرتفع زما اجتماع الضدين فقدر ثم يلزم على هذا أن يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتي نقلهما القبح مع عروض الحسن ولا بأس به عندنا لكن لا يتناقض من المعاملة فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحكمة في شيء ما حتى لا يجوزون الصلابة في الأرض المقصومة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس أيضا ومع هذا لا يعظم هذا الجواب جمع الصور لا يشكف ويمكن أن يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات وبما راد به ما لو خلى الشيء وطبعه استلزمه كإيقال العرودة للآ بالذات وبما راد به ما تستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجة للزوجة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كأن الماء يتسخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة أرادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بد من التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فحينئذ نقول الكذب

على أحاد سمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون للسواد والبياض والجسرة فاتهم متفقة في المعنى الذي به سمي اللون
لأنوا ليس بطريق الاشتراك البتة وأما المشتركة فهي الاسماء التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تستر في الحسد
والحققة البتة كاسم العين للعضو والباصر ولليرقان وللوضع الذي يتغير منه الماء وهي العين الفوارة والذهب والشمس وكاسم
المشترى لقابل عقد البيع وللكروكب المعروف ولقد ناز من ارتباط المشترك بالمتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن
بجامعة من ضعف العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم وان ذلك كسائر الكذب للهدف
الباصرة في اسم العين وكسائر قابل عقد البيع للكروكب في المشترى وبالجملة الاهتمام بتعيين المشترك عن المتواطئة مهم فليزد
له شرحا فنقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كاذكرناه وقد يدل على المتضادين كالجلل للفقير والخطير والناهل
للعطشان والريان والجلون للسواد والبياض والقرع للطهر والحيض واعلم أن المشترك قد يكون مشكلا قريبا الشبه من
المتواطئ ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق ولسم ذلك متشابهها وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر
من الشمس والنار والواقع على العقل الذي به تهدي في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كشاركه
السماء لا انسان في كونها جسميا اذ الجسمية فهما لا يختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقر من لفظ النور لفظ الحي على النبات
والحيوان فانه لا اشتراك المحض اذ يراى به من النبات المعنى الذي به غاؤه ومن الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالارادة
واطلاقه على الباري تعالى اذا ما لمت عرفت أنه لمعنى ثالث يخالف الامر من جميعا ومن أمثال هذه تتابع الاعاظم مغلفة
أخرى قد تلبس المترادفة بالمتباينة وذلك اذا أطلقت أسماء مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة ربما طعن أنها مترادفة
كالسيف والمهند والصارم فان المهندس يدل على السيف مع زيادة نسبة الى الهند تخالف اذ المفهوم مفهوم السيف والصارم
يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالسود واللب وهذا كما أتاني اصطلاحاتنا النظرية تحتاج الى تبديل الاسماء على شيء

ولو كان قريبا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وأزال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملازمه ولا يلزم اجتماع الحسن
والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يقي بين قولهم وبين قول الجبائي كيرفرق هكذا ينبغي أن تفهم هذه المباحث (وبه)
أي بما ذكرنا أن الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري (أمكن لهم التخلص عن النسخ) فانه لما جاز أن يكون الحسن بالذات قريبا
بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات أمكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنكاح الأخت كان
قريبا بالذات حسنا بحسن بقاء النسب فكان سماحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا
لا يصح على التوجيه الأول اذ يلزم حينئذ كون نكاح الأخت حراما ومباحا والتمامه بعد كيف وقد بقي مباحا الى محي عشرة
أخرى مع ارتفاع الضرورة قبله وأبعد منه التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم أن يكون أحدهما
حراما وما وجبا ولا يحزى عليه مسلم وأما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الأخت فانه يجوز أن يكون القبح مقتضى الذات
لكن المانع المذكور أزاله وجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت مشكل فان المتوجه الى الكعبة كان مستمرا في
شريعة والآن مستمرا في شريعة أفضل البشر عليه وعلى آله أفضل الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة
موسى فكيف يحزى مسلم على القول باستمرار وجوب أمر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستمر بل الذي يجب
أن يعتقد أن التوجه الى البيت كان حسنا بحسن عارض بالذات أي من غير واسطة في العروض والتوجه الى الكعبة كان
مانعا عنه فصار قريبا بالعرض ثم زال حسنه عند مجيء هذه الشريعة الفراعونية غير حسن كما كان قبل وحسن التوجه
الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر أو بالعروض فاقترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قريبا بالعرض
فقد سدر وأنصف (على أنه لا يتم) هذا البيان ولا ينتض (على الجبائية ولا علمنا) وان تم على جمهور المعتزلة فانه إنما يلزم
منه بطلان كونهم ما يقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل إنما نقول بالاطلاق الأعم فلا يلزم أن يتكافأ الجواب
(د) قالوا (ثانيًا لو كان) كل منهما (ذاتًا لا اجتماع النقيضين في مثل لا كذب غدا فان صدقه يستلزم الكذب) في العقد الثاني
هو المحكي عنه (وبالعكس) أي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد صدقه ملزم الكذب بالذات وكذبه ملزم
عدمه الحسن بالذات (وللازم حكم اللازم) فيكون صدقه قريبا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قريبا ولا ينقلب عليهم

واحد عند تبدل اعتباراته كما أناسي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى إذا اتخذت به المتحدى ولم يكن عليه برهان
ان كان في مقابلة خصم وان لم يكن في مقابلة خصم سبحانه قضية كأنه قضى فيه على شيء بشئ فان خاص في ترتيب قياس الدليل
عليه سبحانه مطلوباً فان دل بقضائه على صحته سبحانه نتيجة فان استعماله لدليل في طلب أمر آخر وتنبه في أجزاء القياس سبحانه مقدمة
وهذا وتطأ بهما بكثرة (مثال الغلط في المشترك) قول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة المكره على القتل يلزمه القصاص
لانه مختار ويقول الحنفى لا يلزمه القصاص لانه مكره وليس بمختار ويكاد الدهن لا ينبوع عن التصديق بالآخرين وأنت تعلم ان
التصديق بالصدقين محال وترى الفقهاء يتعرون فيه ولا يمتدون الى حله واغذاً لان لفظ المختار مشترك اذ قد يجعل لفظ المختار
عمر اذ فاللفظ القادر ومساو له اذ قبل بالذى لا قدرته على الحركة الموجودة كالحمول يقال هذا عاجز محمول وهذا قادر
مختار ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكره وقد يعبر بالمختار عن تخلى في استعمال قدرته
ودواى ذاته بلا تحركه وداعيه من خارج وهذا يكذب على المكره ونقضه وهو انه ليس بمختار يصدق عليه فاذا صدق عليه
انه مختار وأنه ليس بمختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفى غير مفهوم المختار المثبت ولهذا انطأ في النظر يات لا تحصى
تأته فيها عقول الضعفاء فلسفة تدل بهذا القليل على الكثير

(الفصل الثاني من الفن الاول) النظر في المعاني المفردة ويظهر الغرض من ذلك بتقسيمات ثلاثة (الاول) ان المعنى اذا
وصف بالمعنى ونسب اليه وجد ما اذا تباين ما عرضا واما لازما وقد فصلناه (والثاني) انه اذا نسب اليه وجد ما اعم كالوجود
بالاضافة الى الجسمية واما اخص كالجسمية بالاضافة الى الوجود واما مساويا كالتميز بالاضافة الى الجوهر عند قوم والى الجسم
عند قوم (الثالث) ان المعاني باعتبار اسباب المذكر كهل ثلاثة محسوسة ومختلة وبعيدة وتصلح على تسمية سبب
الادراك قوة فنقول في حد ذاته معنى به تميز الحدقة عن الجسم حتى صرحت بتصرها واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار
والحالة التي تدركها عند الابصار شرطها وجود البصر فلوانعدم البصر انعدم الابصار وتبقى صورته في دماغك كائنا نظرت

بأنه يلزم عليهم أن يكون صدقه حسنا شرعيا وقصائرها وهما بضدان فأين المزال لهم أن يقولوا يجوز أن يطل أحدهما
فانه يجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما ذات الفعل فتأمل فيه (وربما عني ذلك) أى كون حكم المازم
حكم اللازم بعينه بالذات (ألا ترى ان المعنى الى الشر لا يكون شرا بالذات) كيف وبجى والرسول موجب لهلاك الناس
الكثير مع انه خير كثيرا عظم (قال الشيخ) أبو على (في الاشارات الشريفة داخل في القدر بالعرض) فان التقدير الالهى انما
تعلق اولاً بالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكم أن يترك الخير الكثير لأجل الشر
القليلى فلذا اقتدر الشر وأبعد هذه ثم لا يخفى على المتأدب بالا داب الشريعة أن الصواب ترك التائب بذكر كلام ابن سينا فانه
ليس من رجال هذا المقال (أقول هذا) الجواب (يرشد الى الالتزام المذكور سابقا) من أنها كما يكون بالذات يكونان
بالغير فان حسن المازم وان لم يكن مستلزما لحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا أجبه يستلزمه
بالعرض (فافهم) فانه لا ستره فيه وقد يقال في تقرير الدليل ان صدق لا كذب غدا هو نفس تحقق مصداقه الذى هو
الكذب فى الغد وهو قبيح بالذات عندهم فالصدق قبيح مع كونه حسنا حينئذ لا يتوجه هذا الجواب أصلا وفيه أنا لانسلم ان
الصدق نفس تحقق المصداق بل المطابقة للمصداق الواقعى فواقعية المصداق لازمة له لأنه هو ولو سلم فلا كذب القدر اعتباران
اعتباراه تحقق مصداق الخبر واعتباران مصداقه غير متحقق فلنا أن نقول انه بالاعتبار الأول حسن بالذات وباعتبار الثاني
قبيح فلا ضير وهذا عندنا ظاهر وأما عندهم فلنا أن فيه مجال لعدم قولهم باجتماع الوجوب والحرمة في شيء ولو اعتبرنا
(و) قالوا (ثالثا) فعل العبد اضطرارى فان الفعل ممكن) والممكن (ما لم يترج) وجوده على عدمه (لا يوجد) فحين
الوجود يكون الوجود راجحا لعدم مرجوحا (وترجى المرجوح محال فانه لا يجب لم يوجد) فالعدم حال ترجيح الوجود محال
فوجود الفعل واجب فلا اختار العبد فيه أصلا فهو اضطرارى (فلا يكون حسنا ولا قبيحا) أصلا (عقلا واجعا) لان
الاضطرارى لا يوصف به ما وهذا التباين غير متوقف على ابطال الأولوية الغير البالغة حد الوجوب بخلاف ما فى المختصر حيث
قال استدلى أن فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان اقتضى

الها وهذه الصورة لا تقتصر الى وجود التخيّل بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلا وتنفي الحالة التي تسمى ابصارا ولما كنت تحس بالتخيّل في دماغك لا في فخذك وبطنك فاعلم أنّ في الدماغ غريزة موصوفة بها تهيأ للتخلّل وبها بيان البطن والغذاء كما بيان العين الجبهة والعقب في الابصار بمعنى اختصاصه بالجملة والصبي في أوّل نشئه تقوى فيه قوة الابصار لا قوة التخيّل فلذلك اذا ولع بشئ فغيبته عنه وأشعلته بغيره ما شغل به ولهاعنه وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيّل ولا يفسد الابصار فيرى الاشياء ولكنه كما يغيب عنه نفسها وهذه القوة يشارك الهمة فيها الانسان ولذلك مهم ما رأى الفرس الشهير من كصورته التي كانت في دماغه فعرف أنه موافقه وأنه مستلذذ به فبادر اليه فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها تابعا كرويته لها أو لا حتى لا يبادر اليه ما لم يجبر به بالذوق مرّة أخرى ثم قيل قوة تامة شريفة ببيان الانسان بها الهمة تسمى عقلا يحلها ا مادماغك واما قلبك وعند من يرى النفس جوهر قائما بذاته غير محجز بحلها النفس وقوة العقل تباين قوة التخيّل مبانة أشد من مبانة التخيّل للابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيّل فرق الا أن وجود المبصر شرط لبقاء الابصار وليس شرط لبقاء التخيّل والافسورة الفرس تدخل في الابصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعدمك مخصوص ويبقى في التخيّل ذلك البعد وذلك القدر واللون وذلك الوضع والشكل حتى كأنك تنظر اليه ولعمري فبذلك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدّر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيها وليس لها ادراك في آخر ولكن اذا حضرت في الخيال صورة انسان قد در على أن يجعلها نصفين في صورة نصف انسان وربما ركب شخصا نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصور انسانا بطرا اذ ثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصف الانسان وليس في وسعها البتة اختراع صورة لامثال لها في الخيال بل كل تصوراتها بالتفريق والاليف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود ان مبانة ادراك العقل لادراك التخيّل أشد من مبانة التفصيل للابصار اذ ليس للتخيّل أن يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلها في ذاتها أعني التي ليست ذاتية كما سبق فأنك لا تقدّر على تخيل السواد الا في مقدار

مرح عادات القسم والافواه اتفاقا فانه متوقف على اباطالها مع أن فيه شق الاتفاق في زائد لاجابة اليه ولذلك قال (وهذا أحسن وأخضر مما في المختصر) وقد يقال ان استعمال ترجيح المرجوح ممنوع بل يجوز أن يكون الزايع أولى غير واجب والعدم مرجوحا يمكن اخذه - نذكر ترجيح المرجوح غير أولى لانه مستفصل حينئذ لا كفاية وهذا مكابرة فان استحالته بين أولى غنى عن البيان (والجواب) أن غاية ما لزمن البيان وجوب الفعل من المرجح ويجوز أن يكون هو الاختيار و (أن الوجوب بالاختيار لا بسبب الاضطرار) فانه عدم تعلّق الاختيار وهما قد تعلّق به الاختيار (ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرغبة) مع كون كليهما واجبين عن مرجحيهما والاّ أولى اخباري لا الثاني (على أنه منقوض بفعل الباري تعالى) فان فصله ان ترجح فقد وجب والاستعمال صدوره قيل تفصيل الدليل أنه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة أخرى وهي بأخرى والاّ لزم التسلسل في المبدأ وأيضا لا نخدم أنفسنا عند صدور الفعل الارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فلما ان يجب بخلق الله تعالى أو بفعل المريد لكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد يحقّق الارادة فاضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطرارا اذا الاختيار ما يصح فعله وتركه وبعبارة أخرى ان تحقق جميع ما يتوقف عليه الفعل فقد وجب و يلزم الاضطرار اذا لا يصح حينئذ تركه والاّ لزم الترجيح من غير مرجح وعند بلوغ التقرير رآى هذا لا يتشبه الجواب المذكور بل لا يمكن نعم رد النقض بفعل الباري جل مجده الآن يقال بالارادة المشوبة بالجبر ولا يتحرى عليه مسلم ثم قال هذا القائل يشكل حينئذ ثلاثة أمور الاول أن لا يكون الحسن والقبح في فعل العبد والباري جل مجده عقليين الثاني أن لا يكون الباري جل مجده مختارا صرّافي فعله بل كان اختياره مشوبا بالجبر الثالث يلزم كون العبد مضطرا في الفعل فيشكل أمر العبد من الثواب والعقاب ثم قال يمكن دفع الاول والثالث بالترام أن الاختيار المشوب بالاّ اضطرار كاف في الحسن والقبح وكذلك اتصال الثواب والعقاب وأنت تعلم أن القول بقصور انصاف الاضطرار للحسن والقبح خرق الإجماع والاشكال في الثواب والعقاب ليس لان الفعل غير مختار أو مختار بل لان العبد يتأق به العذر بان الفعل قد وجب فلا يستطيع أن يتحرز عنه فلم يكن لله الحجة البالغة هذا خلف وهو غير مندفع بقوله وقال وأجابوا عن الثاني بتخلف انذاية ما يلزم فيه الترجيح

مخصوص من الجسم ومعهم شكل مخصوص ووضع مخصوص منكم يقرب أو بعد ومعهم أن الشكل غير المثلون والقدرة غير الشكل
فإن المثلث له شكل واحد وصغيرا كان أو كبيرا وإنما ادرك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلاحات على تسميتها عقلا فيدرك
السواد ويقضي بقضايها ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره
الالتفات إلى العاقل وغير العاقل وإن كان الحيوان لا يتناول القسمين وحيث يستغرق نظره فاقبض على الألوان بقضيه قد
لا يحضر معنى السوادية والبياضية وغيرها وهما من مذهب خواصها بديع أفعالها فإذا رأى فرسا واحدا أدرك الفرس
المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير والأشهب والكميت والبعيد منه في المكان والقريب بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة
منزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فإن القدرة المخصوص واللون المخصوص ليس الفرس ذاتيا بل عارضا وألا زما في الوجود إذ
مختلفات اللون والقدرة تشترك في حقيقة الفرسية وهذه المطلقات المجردة الشاملة لا مورد مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون
بالأحوال والوجود والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ويرعون أنها موجودة في الأذهان لا في الاعيان
وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وذاخله ويقولون بأب الأحوال أنها أمور ثابتة
تارة يقولون أنها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة وقد أدرك فيهم رؤسهم وحارت عقولهم - م
والجواب أنه أول منزل يفصل فيه المقول عن المخصوص أن من ههنا يأخذ العقل الانساني في التصرف وما كان قد به كان
بشارته الخيال البهي في الخيال الانساني ومن يجزئ في أول منزل من منازل العقل كيف يرجع فلا حصة في تصرفاته
(الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المولفة) قد نظرنا في مجرد اللفظ ثم في مجرد المعنى فنظر الآن في تأليف المعنى
على وجه يشترك فيه التصديق والتكذيب كقولنا مثلا العالم حادث والبارئ تعالى قديم فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة
بين معرفتين ذاتيتين خفرتين بنسبة احدهما إلى الأخرى أما بالاثبات كقولك العالم حادث أو بالنسب كقولك العالم ليس بقديم
وقد التأم هذان جزأين يسمى النحويون أحدهما مبتدأ والآخر خبرا ويسمى المتكلمون أحدهما وصفا والآخر موصوفا

من غير مرجع وهو غير متعبل بل المرجح من غير مرجع أي الوجود من غير موجود ثم رده باننا استعملنا التخلّف وهكذا وقع
القول والقول لم يتكسب حقيقة الخلال وأجاب المصنف في الحاشية أن هذا غير تام على رأى الأشعرى فإنه يمكن بوجود
قدرته متوجهة في توجه التكليف هذا وأنت تعلم أنه يمكن في توجه التكليف الشرعي عنده لا الحسن العقلي بل الإجماع
وقع على أن الاضطراب لا يوصف بالحسن والقيح العقليين وتحقق المقام على ما استفاد هذا المعبدين اشارات الكرام
وتقرر عليه وأية في تحقيق المرام أن عند ارادة العبد تتحقق الدواعي إلى الفعل من التجمل الجزئي والشوق إليه فيصرف
العبد اختياره المعطى من الله سبحانه فيستعد بذلك لا ينصف بذلك الفعل أذ ليس الشأن الإلهي أن يتلوه المادة المستعدة
الطالبة بلسان الاستعداد اذ طلبة عنه نامساك القبط عنه كونه جوادا بل أجرى عاداته بإعطائه ما يصلح المادة مصلوحا كاملا
فأنه تعالى يخلق الفعل في المرئ يجري العادة فيصنفه وقلبا يتخلف عند سذني وأولي ويسمى خرق العادة هذا بحسب الجلي
من النظر والدقيق من النظر يحكم بأن هذا البسود واثمنا من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعه يجب الفعل هذا كله على رأى
أهل الحق من أهل السنة البانذين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى وأما عند المعتزلة فيبعد عما هم في الاستعداد والصلاح
يخلق العبد الفعل فيجب بخلق فيصنفه العبد اتصافا واجبا بخلق فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة إلى
الفعل سواء وجد بهذا الصرف كما هو عند المعتزلة أولا كما عندنا وهذا الانبافي الوجوب وأما فعل الله تعالى فيتحقق أنه تعالى
عليه الأثرى بالعالم على ما كان صالحا للوجود على النظم الاثم تعلق ارادته في الأزل بأن يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح
للوجود أولى من هذا النظم فوجد العالم بهذا التعلق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بأن يكون آدم في الوقت الغلابي
وشرح في وقت بينهما ألف سنة فوجدوا وبجانب هذا النمط وهذا التعلق هو المطلق بالاختيار وأما القدرة بمعنى أن يصح الفعل
والتردد الذي نسب إلى أهل الكلام فإن أربعه أن نسبة الفعل والتردد متساوية إلى الارادة واتفق أهلها وجددهم باطل لأنه لو
كانت النسبة واحدة فتتحقق الفعل دون التردد ترجع من غير مرجع بل وجود من غير موجود لا يوجد هناك يجيء التراجع منه
وإن أربعمه أنه يصح الفعل والتردد بالنظر إلى نفس القدرة وإن وجب أحدهما نظر إلى الحكمة فإن الحكم لا يمكن أن

ويسمى المنطوقون أحدهما موضوعا والآخر محمولا ويسمى الفقهاء أحدهما محكوما والآخر محكوم عليه ويسمى المجموع قضية وأحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة اليه وتضر الغفلة عنه وهو حكاية الأول أن القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضي عليه إلى التعيين والاهمال والعموم والخصوص فهي أربع الأولى قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد عرض الثانية قضية مطلقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض الأجسام ما كن الثالثة قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متغير وكل سواد لون الرابعة قضية مهملة كقولنا الإنسان في خسرو وعلة هذه القسمة أن المحكوم عليه إما أن يكون عيناً متغيراً أو لا يكون عيناً فإن لم يكن عيناً فإما أن يحصر بسور بين مقداره بكميته فتكون مطلقة عامة أو يحصر بنسبه فتكون خاصة أو لا يحصر بسور فتكون مهملة والسور هو قولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فإن المهملات قد يراد بها الخصوص والعموم فيصدق طرفا النقيض كقولك الإنسان في خسرو تعني الكافر الإنسان ليس في خسرو تعني الأنبياء ولا ينبغي أن يسامح بهذا في النظريات مثله أن يقول الشفيعي مثلاً معلوم أن المعلوم يروي والشفيعي أن يقال فقولك المعلوم يروي أردت به كل المعلومات أو بعضها فإن أردت البعض لم يلزم النتيجة إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس يروي ويكون هذا خلافاً في نظم القياس كإبائي وجهه وإن أردت الكل فنحن أين عرفنا هذا وما عدته من البر والشفيعي ليس كل المعلومات (النظر الثاني) في شروط النقيض وهو محتاج إليه اذ لم يطلب لا يقوم الدليل عليه ولكن على بطلان نقيضه فيسببان من إبطال صحة نقيضه والقضيتان المتناقضتان يعني بهما كل قضيتين إذا صدقت أحدهما كذبت الأخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث العالم ليس بحادث وانما يلزم صدق أحدهما عند كذب الأخرى بستة شروط (الأول) أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحداً بالذات لا بمجرد اللفظ فان اتحد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور ممدرك بالبصر النور غير ممدرك بالبصر إذا أردت بأحدهما الضوء وبالأخر العقل

تتعلق إرادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لجواب الفعل عند تعلق الإرادة وجوب الزيادة لأجل الحكمة وجوب الحكمة لكيونها صفة كالية واجبة الثبوت للباري باقتضائه فالتقدير بهذا المعنى ومعنى صفة بها إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل متلازمان والإرادة ترجع لتعلق القدرة بجانب الفعل أو الترك لكن هذا الترجع يكون في الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب أن يكونه أزيلاً كسائر الصفات وفيما على حسب ذواتنا وأغراضنا فقد انكشف لك الفرق بين الاختباري والاضطراري على أتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شبهة الخفاء حينئذ نقول قد اندفع للإيراد بعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بأن الاختيار ما ذكر ولا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختباري يجب به الاختيار أو الاختيار والشأن بأنه لا يشأ به للاضطرار كلف والاحتياط منه تعالى لأجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من النكالات فيجب ثبوته تعالى والاحتياط كيف ما اتفق من غير وجوب أمر مستحيل يجب تنزيهه تعالى عنه فلا يجترئ على مسلم على هذا والله تعالى أعلم بحقيقة الحال وأما الأشكال الثالث فله كما ينبغي يطلب من شرح فصوص الحكم ونسبته إليه إن شاء الله تعالى أجمالاً وقد بان لك من هذا التحقيق أن مبدأ الفعل الاختباري يجب أن يكون اضطرارياً والالزام التسلسل في المبدأ ولصدر الشرع بقرينة الله ههنا كلاماً لا لبس فيه الاختيار بمعنى ترجيح أحد الجانبين مع التساوي ومع وجوب الفعل فلنذكره ونفصل عنه حتى تبين لك حقيقة الحال فنقول مذهبنا الله تعالى أولاً أربع مقدمات * المقدمة الأولى أن المصادر عما تطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بأزائها أو بما تطلق على اسمها الخارجية الحاصلة منها كالحركة فأنها تطلق ويراد بها معانيها المصدرية وقدرادها الحالة الخارجية الأولى معنى اعتباري لا وجود له في الخارج إلا باعتبار المصادق والثاني أمر عيني وهذا انطازها جداً * المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يتبع وجوده أما الأول فلا يلزم له وجوده أسكن عدمه فإن توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم يبق العلة التامة عليه تامة وإن لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه أخرى ترجع من غير مرجح فإن قيل المجالز بحان الشيء بلا مرجح يعني وجود الممكن من غير موجود وغير لازم فإن الموجود هناك موجود قلت فلزم هذا المعنى لأن زمان العدم لم يوجد فيه شيء وفي زمان

وإنك لا يتناقض قول الفقهاء المضطر يختار المضطر ليس يختار وقولهم المضطر أتم المضطر ليس أتم إذ قد يعبر بالمضطر عن المرتعد والمحمول المطروح على غيره وقد يعبر به عن المدعو بالسيف إلى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف (الثاني) أن يكون الحكم واحدا والاسم مختلف كقول العالم قديم العالم ليس بقديم أردت بأحد القديمين ما أراد الله تعالى بقوله كالعرجون القديم وإنك لم يتناقض قولهم المكر مختار المكر ليس مختار لأن المختار عبارة عن معنيين مختلفين (الثالث) أن تعدد الإضافات في الأمور الإضافية فأنك لو قلت زيدا بـ ليس بـ بـ لم يتناقضا إذ يكون أيا لم يكن ولا يكون أيا لخالد وكذلك تقول زيدا بـ زيدان فلا يتعدى بالإضافة إلى شخصين والعشرة نصف والعشرة ليست بنصف أي بالإضافة إلى العشرين والثلاثين وكما يقال المرأة مولى عليها المرأة غير مولى عليها وهما صاقدان بالإضافة إلى التسكاح والبيع لا إلى شيء واحد وإلى العصبة والأجنبي لا إلى شخص واحد (الرابع) أن نساووا بالقوة والفعل فأنك تقول الماهق الكوزمر وأي بالقوة وليس الماهق وأي بالفعل والسيف في الغد قاطع وليس يقطع ومنه تارة لخلاف في أن الباري في الأزل خالق وأليس يخلق (الخامس) التساوي في الجزئية والكل فأنك تقول الزنجي أسود الزنجي ليس بأسود أي ليس بأسود الاستان وعنه نشأ الغلط حيث قيل إن العالمية حال لزديجملته لأن زيد عبارة عن جملته ولم يعرف أنها إذا قلنا زيدا بقدره لم نعي به أنه في جميع بغداد بل في جزء منها وهو مكان يساوي مساحته (السادس) التساوي في المكان والزمان فأنك تقول العالم حادث العالم ليس بحادث أي هو حادث عند أول وجوده وليس بحادث قبله ولا بعده بل قبله معدوم وبعده باق والصبي تنبت له أسنان والصبي لا تنبت له أسنان ونعني بأحدهما السنة الأولى وبالآخرى بعدها وبالجملة فالقضية المتناقضة هي التي تسلب ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه وفي ذلك الوقت والمكان والحال وتلك بالإضافة بعينها بالقوة أن كان ذلك بالقوة وبالفعل أن كان ذلك بالفعل وكذلك في الجزئية والكل وتحصيل ذلك بأن تختلف القضية النافية المثبتة إلا في تبدل الشيء بالاثبات فقط

(الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان فصل في صورة البرهان وفصل في مآذنه)

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة وليس يتعدى على بل يرجع

إلى وجودان أو جدهم شيء يكون هذا الاتحاد بما يتوقف عليه فلم يبق المفروض علة تامة وإن لم يوجد له وجود الممكن من غير الاتحاد كما قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب أن يقال قدر لم هذا المعنى فإنه لو لم يجب معها المكان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كان قبل وجوده هذه العلة فلم يتحقق الاتحاد فلم وجود الممكن من غير موجود مدرج وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم ورجحان المرجوح محال فالوجود واجب وأما الثاني فلأنه إن لم يتحقق على ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير الاتحاد علة فلم تنب العلة عليه وقال هذه المقدمة مسلمة بين أهل السنة والفلاسفة لكن أهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة بخلاف الفلاسفة * المقدمة الثالثة أنه لا بد أن يدخل في علة الحوادث أمور لا موجودة ولا معدومة كالإضافات والأفانما أن تكون عليها موجودات محضة أو معدومات محضة أو مختلطة من الموجودات والمعدومات والسدوق باسمها باطلة أما الأول فلأنه لو كانت موجودات لا بد لها من علة حتى تنتهي إلى الباري جل مجدده فاما يلزم مقدم الحوادث أو الاستحالة العظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا وأما الثاني فلأنه لا يعقل علة المعدوم للوجود وأيضا المركب أجزاء وما يتوقف عليها المركب فلا تكون المعدومات جملة ما يتوقف عليه وأما الثالث فلأنه كلما تحقق وجودات يتوقف عليها المعدول الحادث تحقق الحادث والافتقار على عدم آخر فاما عدم سابق فلزم قدم الحادث لتحقيق جملة ما يتوقف هو عليه من الوجودات المستندة إلى الباري آخر والعدمات واما عدم لاحق لشيء ولكن عدم بكر فلا بد من علة هي عدم جزء من علة وجوده فتلك العلة إن كانت أمرا موجودا فعدمه لا يكون إلا بعدم جزء من علة وهكذا ينسج الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وإن كانت عدم أمر فعدمه وجود لأن في الشيء إثبات كوجوده حاله مثلا فقد توقف عدم بكر على وجوده حاله وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فتوقف على وجوده حاله وقد كان فرض تحقيق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما دعينا أن كلما تحقق وجودات يتوقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث وبطل علة المختلط وإذا ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة فلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث من أمور لا موجودة

الى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع اليها (البط الاول) ثلاثة أضرب مثال الاول قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فلزم أن كل جسم حادث ومن الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فلزم أن كل نبيذ حرام فهذان مقدمتان اذا سلمتا على هذا الوجه لزم الضرر وتحرير النبيذ فان كانت المقدمات قطعية - سيما هاهنا وان كانت مسلمة - سيما هاهنا قاسيا جديلا وان كانت مظنونة - سيما هاهنا قاسيا فقها وسيأتي الفرق بين اليقين والظن اذا ذكرنا أصل القياس فان كل مقدمة أصل فاذ ازدوج أصلان حصلت النتيجة وعادة الفقهاء يمثل هذا النظم أنهم يقولون النبيذ مسكر فكان حراما قاسيا على انحر وهذا لا يتقطع المطالبة عنه عالم رذالى النظم الذى ذكرناه فان رذالى هذا النظم لم يكن مسلما فلا تلزم النتيجة الا بقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكرا ان نزع عينة بالحس والتجربة وتكون المسكر حراما بالنظر وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد ذكرنا في كتاب أساس القياس أن تسمية هذا قاسيا بخبر فان حاصله راجع الى ازدواج خصوص تحت عموم واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين أحدهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى قولنا كل مسكر حرام وكل مقدمة تشمل على جزأين مبتدأ وخبر المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور الا أن أمرا واحدا يتكرر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة أجزاء بالضرر وردها الى بقية أربعة لم تشر إليها المقدمتان في شيء واحد وبطل الازدواج بينهما فلا تولد النتيجة فان قلت اذ قلت النبيذ مسكر ثم لم تتعرض في المقدمة الثانية لالنبيذ ولا للمسكر لكن قلت والمغصوب مضمون أو العالم حادث فلا ترتبط أحدهما بالآخرى فيالضرورة ينبغي أن تكرر أحدا لجزاء الأربعة فلتصطح على تسمية المسكر علة وهو الذى يمكن أن يقرنه بقوله لأن في جواب المطالبة بل فانه اذا قيل لك قلت ان النبيذ حرام قلت لانه مسكر لا نقول لانه نبيذ ولا نقول لانه حرام فايقرنه بانه هو العلة ونسلم ما يجرى النبيذ محكوم عليه وما يجرى بحرام حرام كما فانما النتيجة نقول فالنبيذ حرام ولشئنا المقدمتين امين منهما لامن العلة لان العلة متكررة فقامت نفس المقدمة المشتملة على المحكوم المقدمة الاولى وهي قولنا كل نبيذ مسكر والمشتملة على الحكم المقدمة الثانية وهي قولنا كل مسكر حرام اخذا

ولامعدومه لانه الشئ الباقي هذا خلاصة كلامه في تحقيق هذه المقدمة بعد حذف الزوائد ثم اورد على نفسه ان هذه الامور لا تختار اما ان تكون موجودة او معدومة لانهم انقيضان وقد قبل كونهما على فكذلك اعلمت تلك الامور ثم اجاب بانه اذا ادرجت تلك الامور في أحدهما لا يتم البيان اذ لو ادرجت في الموجود لايتر من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدمه لاستفاد جزء من علمه فانها لا يجب له وجود العلة وان ادرجت في المعدوم لايتر من انعدام المعدوم الوجود لانه يجوز ان تكون المعدومات تلك الامور كالاحياء لا يكون عدمه بتحقيق وجود ثم قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الاحداث فلا يمكن استنادها الى الباري بالاجباب والالزام قدم الحادث والاستحالة العظيمة بل استنادها له سبحانه بواسطة او بغير واسطة لاعلى سبيل الوجوب منه فاما ان يجب بطريق التسلسل وهو باطل او تكون اضافة الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحرف كغير واجب ومع ذلك او قلها الفاعل ترجيحاً للختار أحد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير ايقاع * المقدمة الرابعة ترجيح المختار أحد المتساويين والمرتجوح جاز بل واقع لانه اما ترجيح اصلاً والراجع للساوي والمرتجوح والاول باطل والاما وجد الممكن اصلاً وكذا الثاني والالزام اثبات الثابت في الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها ان ترجح المراد أحد المتساويين فلا يسأل ان المريد لم اراد هذا كمالا لسأل ان المراد لم اراد هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب ان المستدل ان اراد بالفعل الحالة الموجودة فسلم انه يجب عدم وجوده من جهة التام والالزام الجبر لانه امام متوقف على الاختيار وهو على آخر وهكذا الى غير النهاية واختيار الاختيار عين الاختيار فلا جبر امام متوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو اما يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب لكن ترجيح الفاعل المختار أحد المتساويين وان اراد الايقاع تعين ما قلناه انتهى ولا يفقهه هذا العبد اما اول فلان التعريف في المقدمة السابقة غير تام لانه لا يلزم من البيان الواجب الممكن حسب اقتضاء العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان تكون العلة فاعلاً مختاراً لموجود في الازل تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لتأخر في الازل من حوته هذا النظم وعدم صلاح المعلول للوجود الاعلى هذا

من النتيجة فانا نقول فكل نبيذ حرام فتذكر التبيذ أولا ثم الحرام وغرض هذه التسمية سهولة التعرف عند التفصيل والتحقيق
ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان قطعيًا وان كانت مغلوطة كان فقهيًا وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها وأما
بعد تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلاً بل لكل عاقل صدق بالمقدمتين فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في
الذهن وأحضر مجموعهما بالبال وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم على الموصوف لانا اذ قلنا التبيذ
مسكر جعلنا السكر وصفاً فاذ احكامنا على كل مسكر بان حرام فقد حكمنا على الوصف فبالضرورة يدخل الموصوف فيه فانه
ان بطل قولنا التبيذ حرام مع دونه مسكر ابطال قولنا كل مسكر حرام اذ اظهر لنا مسكر ليس بحرام وهذا الضرب له شرطان
في كونه مستباحاً في المقدمة الاولى وهو ان تكون مثبته فان كانت نافسة لم تنتج لانك اذا ثبت شئ لم يكن الحكم
على المنفي حكماً على المنفي عنه فانك اذا قلت لاخل واحدمسكروكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخلل اذا وقعت المباني بين
المسكر والخل فحكمت على المسكر بالنفي والاثبات لا يتعدى الى الخلل الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو ان تكون
عامة كلية حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فانك اذا قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم روى لم يلزم منه كون
السفرجل روى بالذلس من ضرورة الحكم على بعض المطعوم ان يتناول السفرجل نعم اذا قلت وكل مطعوم روى لم يلزم في
السفرجل ويثبت ذلك بعوم الخبر فان قلت فبماذا يبارق هذا الضرب الضربين الاخرين بعده فاعلم ان العلة اما ان توضع
تحتكموا عليها في المقدمتين او تحكموا بها في المقدمتين او توضع حكماً في احدهما تحتكموا في الأخرى وهذا الاخير هو النظم الاول
والثاني والثالث لا يتحققان غاية الاتضاح بالايراد له فلذلك قدمنا ذكره (النظم الثاني) أن تكون العلة حكماً في
المقدمتين مثاله قولنا الباري تعالى ليس بحسم لان الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى اذن ليس بحسم فهما
ثلاثة معان الباري والمؤلف والجسم والمكرر هو المؤلف فهو العلة وتراخيها في المقدمتين وحكمها بخلاف المسكر في النظم الاول
اذ كان خبرا في احدهما مبتدأ في الأخرى ووجه لزوم النتيجة منه ان كل شئ ثبت لاحدهما ما تنفي عن الآخر فما

التصديق في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا وأما ثانياً فلا ينبغي ان تكون علة الحادث قدسية مختارة تعلق ارادته
في الازل بأن يوجد في حين معين مما لا يزال الجوده هذا النظام وحينئذ لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم
عليه حتى تلزم الاستحالة العظيمة فبسط ما قال لابطال الشق الاول في المقدمة الثالثة وأما ثالثاً فلان ما ذكر في جواب
النقض على بيان المقدمة الثالثة غير وافي فان هذه الأمور التي سماها لا موجوده ولا معدومة بل متخو واقعية أولاً وعلى
الثاني فهي من الاختراعات كاجتماع التقيضين ونحوه فلا يصلح للعلة ولا للعالية وعلى الاول فلا بد لها من جامع فحب
هي منه بحسب اقتضائه واقعتها والافتقار بها ونسبة عدمها الى هذا الجامع واحدة فالحال جعل وقيل سواء فلم يتحققه
من غير جعل وهو مناف للامكان فتكون النسبة الواقعية أولى من اللاواقعية ورجحان المرجوح مادام مرجوحاً محال فلزم
الوجود بتم هذا الوجوب لا يكون من غير انتهائه الى الواجب بطريق التسلسل في المبدأ فانه محال مطلقاً اعتباراً بان كان
أوعينياً ولا بطريق ان يقع الايقاع الذي هو علة الايقاع عينه كما يجوز لان التغيرات بين العلة والمعلول ضرورية فقد ثبت
وجودها لاستدائها الى الباري القوم فلزم حين دخول الانشائيات ما يلزم في شق الموجودات المحضة ولا يمكن دفعه الا بما
أما تأني الحق الصراح وأما رابعاً فلان ما دعي في المقدمة الرابعة باطل لان الفاعل ان كان نسبة الطرفين المتساويين
اليه على السواء محال وجود الفاعل وقيل سواء فلا يجد من الفاعل ولا تأني فليزم الوجود بلا إيجاد وقد سلم استعماله وان
كانت نسبة أحدهما أولى فهو الراجح فالترجيح الرابع فاذن بان لك أن ترجح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ورجحان
أحدهما بلا إيجاد متلازمان فاذن تجوز أحدهما يلزم تجوز الآخر وينسد باب العلم بالصانع ويلزم المكاراة وما قال
في الاستدلال فيه أنا مختار الشق الثاني وهو أنه ترجح الراجح والاستحالة فيه لانه ترجح بهذا الترجيح لا بترجيح آخر والمحال
انما هو ترجح الراجح بترجيح آخر وهو غير لازم وان أراد بترجيح آخر فالتشقيق غير حاسر اذ ينبغي ترجيح الراجح بهذا الترجيح
وما قال ثانياً فيه أنه لا نسلم ان شأنا ذلك كيف وهو مستحيل بل الارادة شأنها ترجيح أحد الجانبين الذين مع تعلق القدرة
بهما تنظر الى انهما بادر الى اذ قد تحققت أن الترجيح من غير مرجح باطل وأن لا ترجح الا الراجح بهذا الترجيح فقد قدرت أنه

متباينان فالتأليف ثابت للجسم متفكك البارى تعالى فلا يكون بين معنى الجسم وبين البارى التقاء أى لا يكون البارى جسما ولا الجسم هو البارى تعالى ويمكن بيان لزوم النتيجة بالرد الى النظم الاول بطريق العكس كما وضحنا فى كتاب معيار العلم وكتاب محل النظر فلا نقول الآن به وهذا النظم هو الذى يعبر عنه الفقهاء بالفرق اذ يقولون الجسم مؤلف والبارى غير مؤلف وخاصة هذا النظم أنه لا ينتج الاقضية نافعة سالية وأما النظم الاول فانه ينتج النفي والاثبات جميعا ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمتان فى النفي والاثبات فان كانتا مثبتتين لم ينتج الا ان حامل هذا النظم يرجع الى الحكم بشئ واحد على شيئين وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشئ واحد أن يجبر بأحدهما عن الآخر فانما يحكم على السواد والبياض باللوونة ولا يلزم أن يجبر عن السواد بانه بياض ولا عن البياض بانه سواد ونظمه أن يقال كل سواد لون وكل بياض لون فلا يلزم كل سواد بياض ولا كل بياض سواد نعم كل شيئين أخر عن أحدهما عما يجبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال وهو النفي (النظم الثالث) أن تكون العلة متبدا فى المقدمتين وهذا سببه الفقهاء نقضا وهذا اذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لاعامة مثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فبشرحه أنه أن بعض العرض لون وكذلك لو قلت كل بر مطعوم وكل بر روى فلزم منه أن بعض المطعوم روى ووجه دلالة أنه أن الروى والمطعوم شيان حكمنا بهما على شئ واحد وهو البر فالنتيجة عليه وأقل درجات الاتقاء أن يوجب حكما خاصا وان لم يكن عاما فامكان أن يقال بعض المطعوم روى وبعض الروى مطعوم

(النبط الثانى من البرهان) وهو خط التلازم يستعمل على مقدمتين والمقدمة الاولى تشمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشمل على ذكر احدى تبين القضيتين تسليما اما بالنفي أو بالاثبات حتى تستخرج منه احدى تبين القضيتين أو تنقضها ولتسم هذا خط التلازم ومثاله قولنا ان كان العالم حادثا فانه محدث فلهذه مقدمة ومعروف أنه حادث وهى المقدمة الثانية فلزم منه أن له محدثا والاولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منها حرف الشرط لتصلنا احدهما قولنا ان كان العالم حادثا والثانية قولنا فانه محدث ولتسم القضية الثانية اللازمة والتابع والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين

لا يمكن أن يوجد شئ موجود ولا يثبت أمر سواء سعى موجودا أو واسطة الا اذا وجب من العلة الموحدة أو الممتدة وهذا الانجاب ان كان بعد تحقق الارادة والاختيار فاعقل اختياري والافاضل طراري والموجد ان كان ذا ارادة ففاعل بالاختيار والافعال بالانجاب ودرت أيضا أن الاختيار معنى ترجع أحد المتساويين مع التساوى بالنسبة الى القادرين غير وجوب فهو من الهوسات لاحصائه بل ليس الاختيار الاما ذكرنا هذا والعلم الحق عندهم فوض العلوم وانما أطنبنا الكلام فى هذا المقام فانه قد زلت أقدام كثير من الأكابر وضلت أفهامهم من الفضلاء ولم يأتوا بشئ يذلل الصعاب ويعير القشر عن الباب بل ضلوا وأضلوا كثيرا الامن أى الله وله قلب سليم (قائدة) فى تحقيق صدور الافعال الاختيارية لاند (عند الجمجمة الذين هم الجبرية لا القدرة العبد أملا) لا على الكسب ولا على الإيجاد (بل هو كالجناد) الذى لا يقدر على شئ (وهذا أسفظة) فان كل قائل يعلم من وجدانه أن له مقدرة والذى يصفهم على هذه السفطة رؤية نصوص خلق الاعمال ولم ينحرفوا فيها (وعند المعتزلة له قدرة) مخلوقة لله تعالى فيه (مؤثرة فى افعاله) كلها سببا متبها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله ورده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتأويل والاجاع الفاعل بحيث لا يزعمه شبهات أولى التلبس الضالين والمضلين الذين شمر وأذيانهم لتأويلها فاضلوا أنفسهم وأضلوا كثيرا (وهم مجوس هذه الامة) للعبد الذى رواء الدار قطنى القدر بمجوس هذه الامة وهم يقولون ان القائل بقدر الله تعالى فقط قدرة فائز القدرية المرادة فى هذا الحديث وهذا أيضا تشا من جهلهم بالاحاديث الصحيحة فان فيها يجي قوم يكذبون بالقدر وفى أثر ابن عمر وقع صريحا أنهم مكذبوا القدر ثم ان الشعة الشنعة يقولون ان المعاصى بقدره العبدون الحسنات توهمان خلق القبيح قبيح وليس الامر كما ظنوا كيف وقد جعلوا أن الخلق اعطاه الوجود وهو خير محض وانما الشر الانصاف بها بالنسبة الى ذات المتصف فانه يجب الامم وهذا رأى أشبه برأى المجوس فانهم يقولون بالواجب أن أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر لاجل هذا الزعم والشعة أيضا قالوا لخالق الخير والشر (وما فهموا) أى المعتزلة بل هؤلاء الجهلة أيضا (ان الامكان ليس من شأنه افاضة الوجود) فان من هو فى نفسه باطل الذات محتاج فى الواقعية الى الغير وكل على مولاه كيف يقدر على إيجاد افعال

القضية التي سميناها مقدما وهو قولنا ومعلوم أن العالم حادث فتازم منه النتيجة وهو أن العالم محدث وهو عين الازم ومثاله في
 الفقه قولنا ان كان الورق يؤدي على الراحلة بكل حال فهو نفل ومعلوم أنه يؤدي على الراحلة فثبت أنه نفل وهذا النمط يتطرق اليه
 أربع تسليكات تنتج منها اثنتان ولا تنتج اثنتان أما المنتج فتسليم عين المقدم ينتج عين الازم مثله قولنا ان كانت هذه الصلاة
 صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة فلازم أن يكون المصلي متطهرا ومثاله من الحسن ان كان هذا سوادا فهو
 لون ومعلوم أنه سوادا فذا هو لون وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقض الازم فإنه ينتج نقض المقدم مثله قولنا ان كانت هذه
 الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي غير متطهر فينتج أن الصلاة غير صحيحة وان كان بيع الغائب صحيحا فهو يلزم
 بصريح الازم ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الازم فلازم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يقضى الى
 المحال فهو محال وهذا يقضى الى المحال فهو اذا محال كقولنا لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقرا على العرش لكان اماما ساويا
 للعرش أو كبريا وأصغر وكل ذلك محال فبايقضى اليه محال وهذا يقضى الى المحال فهو اذا محال وأما الذي لا ينتج فهو تسليم
 عين الازم فانا قولنا ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه صحة الصلاة ولا
 فسادها اذا قد تفسد الصلاة بعلّة أخرى وكذلك تسليم نقض المقدم لا ينتج عين الازم ولا نقضه فانا قولنا ومعلوم أن الصلاة
 ليست صحيحة فلا يلزم من هذا كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهمل محصل
 شيء لا زما شيء فينبغي أن لا يكون المزمع أهم من الازم بل اما اخص أو مساويا ومهما كان اخص فثبوت الاخص
 بالضرورة وجوب ثبوت الأعم اذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون وهو الذي عنيناه بتسليم عين الازم وانتفاء الأعم وجوب
 انتفاء الاخص بالضرورة اذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عنيناه بتسليم نقض الازم وأما ثبوت الأعم فلا
 وجوب ثبوت الاخص فان ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد فلذلك قلنا (١) تسليم عين المقدم لا ينتج وأما انتفاء

من غير اختلال بالنظام الاجود وهذا ظاهر لمن له أقل حدس من أصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له نورا فهمال من
 نور (وعند أهل الحق) أصحاب العناية الذين هم أهل السنة الباذلون أنفسهم في سبيل الله بالجهاد الاكبر (له قدره كاسية)
 فقط لا خالفة (لكن عند الاشعرية) من الشافعية (ليس معنى ذلك) الكسب (الاجود قدرة متوهمه) يفضلها
 الشخص قدرة (مع الفعل بلا مدخلية لها أصلا) في شيء فعندهم اذا أراد الله تعالى أن يخلق في العبد فعل لا يخلق أولأصفه
 يتوهم أول الامر أنها قدرة على شيء ثم يوجهه الله تعالى الى الفعل ثم يوجد الفعل فتسببه الفعل اليه كندسة الكتابة الى القلم
 (قالوا ذلك كاف في صحة التكليف والحق أنه كقولهم) وهو ظاهر فانه متى لم يكن في العبد قدرة حقيقة فأى فرق بينه وبين
 الجهاد (وعند الخفية الكسب صرف القدرة الخلوقة) لله تعالى (الى القصد المصمم الى الفعل فلها تأثير في القصد المذكور)
 فاذا تم صلاحه لوجود هذا القصد فتفيد (ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عقيب ذلك بالعادة) وقد يختلف عنه قليلا
 كأنقل في المعجزات والكرامات وأما عند عدم مانع من الموانع أصلا فيجب صدور الفعل منه سبحانه فانه قد عرفنا أن الوجود
 من غير واجب باطل فان قل فعلى هذا يلزم اليجاد قدرة الممكن وقد كنتم منعم (بقيل ذلك القصد من الاحوال غير موجود
 ولا معدوم) وهي الامور الاعتبارية التي وجوداتها بعناسلها (فليس) اصنافها (خلقا) فانه افاضة الوجود بالذات كما
 للواهر والاعراض بل هو احداث (وليس الاحداث كالخلق بل) هو (اهون) فانه لاجل أن يتم صلاح المصادم لقبول
 الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نعمون الامكان على ما حقق فلا بأس أن نتحدث قدرة العبد هذا القصد
 المصمم وليس النصوص شاهدة الابان الخلق له تعالى فقط أى افاضة الوجود فانه بصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف
 الاعتبارات الأخرى أن العقلاء تنفعوا على أن الامكان غير معمل فلا يرد أنه على تقدير الجعل المؤلف المختارا كثر المتشككين
 المحمول هو اتصاف الماهية بالوجود والوجود محال فليس الاحداث مغاير الخلق وعلى تقدير الجعل البسيط في الاحداث
 أيضا افاضة نفس ذات الحال كافي الخلق لان الجعل وان كان مؤلفا يوجب تذو الجعل ذاتا مستقلة بخلاف الاحوال

الاخص فلايجب انتفاء الاعم ولا نبوته فان انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا نبوته وهو الذي عنينا بقولنا ان تسليم
نقيض المقدم لا يتيقن أصلا وان جعل الالاخص لازما لاعم فهو خطأ كمن يقول ان كان هذا لونا فهو سواد فان كان اللازم
مساويا للمقدم أتتج منه أربع تسليمات كقولنا ان كن زنا المحسن موجودا فالرحم واجب لكنه موجود فاذا هو واجب لكنه
واجب فاذا هو موجود لكن الزعم غير واجب فالزعم غير موجود لكن زنا المحسن غير موجود فالرحم غير واجب وكذلك
كل معاوله كقوله واحدة كقوله ان ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار موجود فهي اذا غير طالعة
طالعة لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود لكن النهار غير موجود فهي اذا غير طالعة

(البط الثالث نخط التعاند) وهو على ضد ما قبله والمتكلمون يسمونه السبب والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي
المتفصل ويسمون ما قبله الشرطي المتصل وهو ايضا يرجع الى مقدمتين ونتيجة ومثاله العالم اما قديم واما حادث وهذه
مقدمة وهي قضبان الشبهة ان تسلم احدي القضبتين أو نقيضها فلزم منه لا محالة نتيجة وبتج فيه أربع تسليمات فانا نقول
لكنه حادث فليس بقديم لكنه قديم فليس بحادث لكنه ليس بحادث فهو قديم لكنه ليس بقديم فهو حادث وبالحمل على قسمين
متناقضين متقابلين اذا وجد فيهما شرط التناقض كما سبق فينتج اثبات أحدهما في الآخر وفي أحدهما نيات الاخر ولا يسترط
أن تنحصر القضية في قسمين بل شرطه أن تستوفي أقسامه فان كانت ثلاثة فانا نقول العدد اما سوا أو أقل أرا كثر فلهذه ثلاثة
لكنها حاصرة فانبات واحد ينتج في الآخرين وابطال اثنين ينتج اثبات الثالث واثبات واحد ينتج المحاصر الحق في الآخرين في
أحدهما لا ينعين والذي لا ينتج فيه انتفاء واحد هو أن لا يكون محصورا كقولنا زيدا اما بالعراق واما بالجزائر فهذه اعمما واجب
اثبات واحد في الآخر اما ابطال واحد فلا ينتج اثبات الآخر اذ يمكن أن يكون في صقع آخر وقولنا من أثبت رؤية الله بعلة الوجود يكاد
لا ينحصر كلامه إلا أن تتكلفه وجهان قول مصمم الرؤية لا يخلو اما أن يكون جوهرها فيبطل بالعرض أو كونه عرضا
فيبطل بالجوهر أو كونه سوادا أو لونا فيبطل بالمر كقوله لا يتبع شر كقوله هذه المختلطات على الوجود وهذا غير حاصر اذ يمكن أن

اذ ليس لها ذات مستقلة انما هي أمر تبي فتدبر (وقيل بل) هو (موجود فيجب حينئذ تخصيص القصد المصمم من عموم)
نصرص (الخلق بالفعل لانه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة) اذ فائدته أن تؤثر في شيء وأدنا ما أن تؤثر في هذا القصد
وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن غايتها المودعة فيها فلا بد أن يكون للقدرة تحموم التأثير (د) لانه (أدنى ما يتبعه به
حسن التكليف) فان التكليف لغير القادر مما يحل به العمل وهذا أدنى طريق كونه قادرا (وهذا) الرأي (كأنه واسطة
بين الجبر والتفويض) والحق هو التوسط بينهما كما يحكي عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن آباءه
الكرام قال المصنف (وفي ما يليه) ووجهه بان فائدة خلق القدرة واتحاد حسن التكليف يقتضيان أن تخصص جميع
أفعال العباد وقد أتيتم عنه تخصيص القصد المصمم تخصيص من غير تخصص وهذا غير وافي فان قصدوهم قد يستأمرهم
أن فائدة خلق القدرة واتحاد التكليف يقتضيان أن يكون لهم نوع من التأثير في الأفعال الاختيارية اما في وسيلتها فقط
أو وهما والتأثير في الوسيلة أدناها تخصيصها وأما تخصيص جميع الأفعال الاختيارية فلا يصح لانه حينئذ يبطل العام
بالكلية وهو غير حازر كافي قوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين والله خالقكم وما تملكون وأمثالهما وأحدث خلق
الاعمال ثم في النصوص أيضا إشارة إلى أن هذا التخصص من نسبة المشيئة والعمل السبا كالاختصاص على المصنف فتأمل أحسن
التأمل ولا تنلف الى شبه أولى التليس الخلق لا يتجاوز عما قلنا قال المصنف (وعندئذ) أن في صدور الأفعال الاختيارية
لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلمة وادراك جزؤه به تنبعث ارادة جزئية والعبد (يختار بحسب الادراك الجزئية
الجماسية) فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها (محبوب بحسب العلوم الكلية العقلية) المنبعث منها الارادة
الكليّة في انبعث الارادة الكلية مجبور وفي انبعث الارادة الجزئية يختار ولا يفقه هذا العبد فان هذه الارادة الجزئية ان
كانت مؤثرة في الفعل فهو ذهب المعتزلة وقد نهى عنه وان لم تكن مؤثرة قبل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والاراد
المذكور لازم لا يندفع إلا بالجواب الذي مر (وشرح ذلك في الفطرة الالهية وانه لأجدي من ثفارق العصا) والذي وصل
إلى من هذه الرسالة ليس فيها العبارات الرائقة والكلمات الفصيحة واحتملها لا يز يدعى ابطال قول المعتزلة بما ذكره هنا

يكون فديقي أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يعثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرأى مثلاً فإن أبطل هذا فعله لمعنى آخر إلا أن يتكلف حصر المعاني وبنى جمعها سوى الوجود فمعد ذلك ينتج فهذه أشكال البراهين فكل دليل لا يمكن ردها الواحد من هذه الأنواع الخمسة فهو غير متنج البتة ولهذا شرح أطول من هذا ذكرنا في كتاب محمل النظر وكتاب معيار العلم

(الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان) وهي المقدمات الجارية بمن البرهان بحجى الثوب من القمص والخشب من السرور فإن ما ذكرنا يحجى بحجى الخياطة من القمص وشكل السرور من السرور ولا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسر براد لا يتأق من الخشب قميص ولا من الثوب سيف ولا من السيف سرور فكل ذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج بل البرهان المنتج لا يصلح إلا من مقدمات يقينية أن كان المطلوب يقينياً وتنبه أن كان المطلوب فقهيها فلذلك كرمعني اليقين في نفسه لتفهم ذاته ولتذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها يقتضى اليقين أما اليقين فسرحة أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت إليها ثلاثة أحوال أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاق إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ويتيقن بأن يقينها به لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس فلا يجوز الخلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني ويكون جهة يقينها الثاني كجهة يقينها الأول بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ بل حيث لو حكي لها عن نبى من الأنبياء أنه أقام هجرة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل يقطع بأنه كاذب أو يقطع بأن القائل ليس بنبي وإن ما ظن أنه مغيرة فهي مخرفة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تحصل من قائله ونافله وإن خطر بها بالامكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سره أن تكشفه نقض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً مثله قولنا لا ثلاثة أقل من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والشئ الواحد لا يكون قد عايناهم معدوماً كما نمتهم ركافاً حالة واحدة الحالة الثانية أن تصدق بها التصديقاً جزئياً لا تتأري فيه ولا تشعر بنقيضها البتة ولو أشعرت بنقيضها تعسر أفعالها للأصغاء إليه ولكنكم الوثبت وأصفت وحكي لها تنقيض معتقدها عن هو أعلم الناس عندها كنى أو صدق أو وثبت ذلك فيها توقفاً

من عدم صلاح الممكن للزجاجة وقول الأشعرية بما ذكرهنا أيضاً يلوح من ظاهرها أنه اختار مذهبنا ولم يقصد دفع الإراد المشار إليه فليس في تلك الرأى إلا التعمير والله أعلم بحال عبادوه (الأشعرية قالوا أو بالو كان كذلك) أي لو كان كل من الحسن والقبح عقلاً (لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم) لأن الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول (والحكم على خلاف المعقول قبيح) وقد وجب تزييه عن أفعالهم فوجب منه الحكم على مقتضاها فلا اختيار (والجواب أن موافقة حكمه للحكمة لا يرجب الاضطرار) فإنه انما وجب هذا الضوم من الحكم لأجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما أجابه في التعسر من تسليم عدم الاختيار في الحكم لأنه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قد عهده عندنا والصفات القدعية غير صادرة لا اختيار فغير وافي لأن الخطاب وإن كان قد عايناهم لكن التعلق حدث والخاتم جعل بمجد مختار فيه فتعود الشبهة كما كانت فتدبر (و) قالوا (خامساً لو كان كذلك لجاز العقاب بقل البعثة) على مرتكب القبح وتارك الحسن لأن الحسن يستحق الثواب على الفعل والقبح استحق العقاب فلو أنى أحد بالفضل القبح أو ترك الحسن قبل البعثة وعاقبه عليه كان عدلاً لا جوراً (وهو) أي الجواز (متفق بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى ننبئ رسولا) فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز من ذلك) فإن أمثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما تبادر من ورود من أن الآية لا تدل إلا على عدم الوقوع وأين عدم الجواز (أقول) في الجواب أنه إن أراد بجواز العقاب الجواز الوقوع فلا نسلم اللازمة فإن القول بالقبح العقلي انما يقتضى الجواز نظر إلى ذات الفعل و (الجواز نظر إلى ذات الفعل لا ينشأ من عدم الجواز نظر إلى الحكمة كيف) يجوز نظرنا إلى الحكمة (وحينئذ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسالك) الدلائل على القبح والحكم لا يعذب العذوب (ولهذا قال تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وإن أراد الجواز نظرنا إلى نفس الفعل وإن كان متعمداً نظرنا إلى الواقع والحكمة فيطلان الإلزام بمنوع وإلا لا يكره لاندل إلا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران النعم وبحوهم أو ما فمافما فأسأل وأضر ولا عذر أصلاً والعقاب عليهم ما عدل غير منافي للحكمة كما ذهب إليه معظم مشايخنا الكرام (وأيضاً الملازمة بمنوعة فإنه) أي التعذيب (فرع الحكم

ولنسم هذا الجنس اعتقادا جزوا وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرته مذهبهم بطريق الألهة فانهم قبلوا المذهب والدليل جمعنا من الظن في الصافوق عليه نشوهم فإن المستقل بالنظر الذي يستوي بميله في نظره إلى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة أن يكون لها سكوت إلى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر لكن لو أشعرت لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظنا وله درجات في الميل إلى الزيادة والنقصان لا تخصي فمن سمع من عدل شيئا سكنت إليه نفسه فإن انضاف إليه ثبات زاد السكون والقوة فإن انضافت إليه تجربة لتصدقهم على الخصوص زادت القوة فإن انضافت إليه قرينة كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وقد صغرت وجوههم واضطربت أحوالهم زاد الظن وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن ينقلب الظن علما عند الانتهاء إلى حد التواتر والمحدثون يسمون أكثر هذه الأحوال علما ويقضاهي يطلقوا القول بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصراح توجب العلم والعمل وكافة الخلق الأحاديث المحققين يسمون الحالة الثانية يقينا ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظنة الغلط فإذا ألفت برهان من مقدمات يقينية على الذوق الأول وراعى صورة تأثيره على الشروط المادية فالنتيجة ضرورية يقينية تجوز الثقة بها هذا بيان نفس اليقين

أما مدارك اليقين فجميع ما يتوهم كونه مدركا لليقين والاعتقاد الجزم يختص في سبعة أقسام (الأول الأوليات) وأغنى بها العقليات الخصة التي أنضى ذات العقل مجردها من غير استعانة بحس أو تخيل مجبل على التصديق بها مثل علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديما حادثا وأن التضيض إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا بالصادق مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالما بها ولا يدري متى يتحدد ولا يقف حصولة على أمر سوى وجود العقل إذ ترتسم فيه الموجود مفردا والقديم مفردا والحادث مفردا والقوة المفكرة تتجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض مثل أن القديم حادث فيكذب العقل به وإن القديم ليس بحادث فيصدق العقل به فلا

ونحن لا نقول به وهذا غير وافي أصلا لأن حقيقة القبح ليس الأجواز التعذيب فكيف يكون مناط الحكم (وإنما يتبعض على المعتزلة) بل على معظم مشايخنا أيضا لا ينفع الحل على عدم الوقوع فإن المؤاخذه على قبح ظاهر قصه واقع عند المعتزلة وجوباً وعلى التدن بالشرك واقع عند مشايخنا الكرام (تخصصوا) الآية (بعذاب الدنيا بدلالة السياق) وهو قوله عز من قائل وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين فما فسدوا ففها حتى عليها القول فدمرناها دميماً ولعل هلاك القرى ويخربها مسبب عن وقوع العباد المصطفين في القم ودعائهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن الفسنى إلى زمان إرسال الرسل وليس شأن كل قبح تسيبه إلى هلاك القرى حتى يقال ما للفرق بين عذاب الناس وعذاب الآخرة حتى جوزوا الثاني بذنوب قبل البعثة دون الأول (وأولوا أيضاً) الرسول (بالعقل فإنه رسول باطن) في تنبيه القلب فالمعنى إذا والله أعلم وليس شأننا التعذيب من غير إعطاء العقل الذميمة تنبيه الإنسان (التي غير ذات) من التأويلات وههنا جواب آخر هو أنه ليس زمان لم يعث فيه شيء أصلاً في الواقع بل لم يترك الإنسان سدى فتقدير وجود زمان خال عن البعثة مطلقاً ووقوع الأعمال العجيبة تقدير محال فيعد فرضه بقرينة العقاب بمعنى الآية الكريمة والله أعلم وليس شأننا العقاب من دون البعثة فإنها لازمة لوجود الإنسان من لدن آدم إلى يوم القيامة ولم يخل زمان عن عاقبتهم (المعتزلة قالوا) أولاً لو كان الحكم شرعياً لزم إقام الرسل عند أمرهم المكلف (بالنظر في المعجزات) ليعلم أنهم رسل (فيقول) هذا المكلف (لأنظر) في معجزاتك (مالم يجب النظر على) لأن الإنسان أن يكف عماليس وأجابه عليه (ولا يجب) على مالم صدر عن لسان نبي ولا نسبة إلا بالمعجزة ولا تعلم المعجزة إلا بالنظر فينبذ لا يجب النظر (مالم أنظر) فلم إقام الرسل إلى أسكتهم وهو محال لأنه حينئذ يقول الغرض من الرسالة فإن قيل يلزم عليهم هذا (قالوا لا يلزم علينا لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس) فانكارهم وجوب النظر من المكابر فلا إقام (وفيها مافية) لأن وجوب النظر موقوف على إكفاده العلم مطلقاً في الإلهيات خاصة وفيه خلاف الرابضين وعلى أن معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وأن المعرفة لا تتم إلا بالنظر ونسب الإلزام إلى التصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه إلا عن الملاحدة المدعين بالتصوف وعلى

يحتاج الى ذهن ترتب فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فيتمحض العقل على البديهة الى التصديق والتكذيب (الثاني المشاهدات الباطنة) وذلك كعلم الانسان بوجع نفسه وعطشه وجوفه وفرحه وجمع الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية بل البهمة تدرك هذه الاحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبي والاولاد لا تكون لهم البهائم ولا للصبيان (الثالث المحسوسات الظاهرة) كقوله الثلج ابيض والقمر مستدير والنفس مستديرة وهذا الفن واضح لكن الغلط ينطبق الى الابصار لعوارض مثل بعد مفرط وقرب مفرط أو ضعف في العين وأسباب الغلط في الابصار التي هي على الاستقامة ثمانية والذي بالانعكاس كافي المראה أو بالاعتطاف كإبري ماوراء السور والزجاج فيتنضغ فيه أسباب الغلط واستقصاء ذلك في هذه العلاقة غير ممكن فان اردت أن تفهم منه أغوذا فانظر الى طرف الظل قداما كنا والعقل يقضي بأنه متحرك والى الكواكب قداما كنا وهي متحركة والى الصبي في أول نشوئه والثاني في أول النشوء وهو في النمو والتزايد في كل لحظة على التدريج قداما واقفا مثال ذلك ما يباين (الرابع التجربة) وقد عبر عنها بطراد العادات وذلك مثل حكمك بأن النار محترقة والنيز شمع والجرهاوا الى أسفل والنار صاعدة الى فوق والجر مسكر والسقمونيا مسهل فاذا المعلومات التي تربية بقبضة عند من جربها والناس يختلفون في هذه العلوم لا اختلاف في التجربة فعرفة الطبيب بأن السقمونيا مسهل كحرفك بأن الماء مر وكذا الحكم بأن المغناطيس جاذب للعديد عند من عرفه وهذه غير المحسوسات لان مدرك الخمس هو أن هذا الجرب هو الى الارض وأما الحكم بأن كل حجر هاو فهو قضية عامة لا قضية في عين وليس الحس الاضية في عين وكذلك اذا رأى مائتا وقد شر به فسكرك فحكم بأن جنس هذا السامع مسكر فالحكم لا يدرك الاثر بأوسكر او واحد اما معنا فالحكم في الكل اذا هو للعقل ولكن واسطة الحس أو بشكر الاحساس مرة بعد أخرى الازمنة الواحدة لا يحصل العلم بها في تأمله موضع فصب عليه مائتا فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المرز لا ينحتمل أن زواله بالاتفاق بل هو كقولك اعلية سورة الاختلاص فزال فربما ينحتمل أن ازالته بالاتفاق فاذا تكررت مرات

أن مقدمة الواجب واجبة وسجي والخلاف فيه ولا تثبت هذه المقدمات لا ينظر أدق والموقوف على ما لا يثبت لا ينظر الدقيق كيف يكون نظريا كذا قيل وفيه أن هذه مؤاخذه قسرية فان لهم أن يقولوا ان وجوب النظر وان كان نظرا لكن لا يتوقف على الشرع فيمكن أن يقول الرسول ان هذا واجب عليك مع قطع النظر عن اخباري فامتثل فلا تنشئ منه لا يجب النظر ما لم ينظر وفيه نظر لانه حينئذ لا يقول لا ينظر فانه غير واجب فاذا قال الرسول النظر واجب يقول المكلف هذا نظري لا يدركه لا ينظر فليجز عدم صدقه واني لا أضيع وقتي فيما لا أعلم وجوبه حينئذ الا الحام لازم قطعاً فهو جوابكم فهو جوابنا فان قلت للرسول أن يقول ادعى قضية ان كنت صادقا فها ينضره الا باه فاسمع وليس العاقل الا بانه سماع مثلها فلا الحام قلت هذا ينقل على أصل الدليل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له أن يقول اني ادعى قضية ان كنت صادقا فها ينضره الا بانه سماع فاسمع فقلت فله سماع عزير (والجواب أن الاسلام أن الوجوب بالشرع لا يتوقف على النظر فانه أي الوجوب بالشرع نظرا أو لم ينظر) حينئذ لا يصح قوله لا يجب النظر ما لم ينظر بل الرسول أن يقول قد وجب عليك النظر بقولي تنظر أولا فان قلت على هذا الجواب يلزم تكليف العاقل فانه تافه عن الرسالة قال (واست ذلك) أي التكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة (من تكليف العاقل فانه) أي المدعى الى النظر (يفهم الخطأ) والعاقل الذي يتبع تكليفه هو الذي لا يفهم الخطأ كالنائم والمجنون بالجنون المطبق فافهم (أقول) في دفع الجواب (أقول) المكلف حين قال له الرسول انظر (لا امتثل ما لم أعلم وجوب الامتثال) انه أن يتبع علمه بعلمه بوجوبه ولا يصح وقته فيه (ولا أعلم الوجوب ما لم امتثل) أمره بالنظر (لكن) المكلف (يعمل من السامع فيلزم الاضام) والجواب عنه أن الرسول أن يقول ان الحسن والفتح في الاشياء ثابت وأنا أعلم المضرة في بعض الاشياء فأصغى الى اذ ليس من شأن العاقل أن لا يصغى الى ناصح مدع لفترات الشديدي بل شأنه أن يفحص حقيقة الحال فان ظهر الصدق فيطيع وان ظهر الكذب فلا يطيع هذا كالجواب على تقدير عقلية الحسن والفتح كذلك بنأى على تقدير كونهم اشرعين فان للرسول أن يقول القول قولي واني أثبت في بعض الاشياء ضرا لا خلاص لك عنه وليس شأن العاقل أن لا يفحص عن صدقه كما قرر فما وقع عن واقف الاسرار أي قدس سره أنه لا يتم عن

كثيرة في أحوال مختلفة انقرس في النفس بقيت وعلم بأنه المؤثر كما حصل بأن الاصطلاح بالنار من قبل البرد والخبر من بل لألم الجوع
 وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي أنرس فيه ولم يشعر بذلك القياس لأن لم
 يلتفت إليه ولم يشغله بلطف وكان العقل يقول لولم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطر في الأكثر ولو كان بالاتفاق لاختلف وهذا
 الآن يحسركل قطبا عظيما في معنى تلازم الاسباب والمسببات التي يعبر عنها بالطراد العادات وقد نبهنا على غورها في كتاب
 نهافت الفلاسفة والمقصود غير التعريبات عن الحسيات ومن لم يعن في تجربة الامور تعوزه جملة من اليقينيات فيتعذر عليه
 ما يلزم منها من النتائج فيستفيد من أهل المعرفة بها وهذا كأن الاعي والاصم تعوزه ما جملة من العلوم التي تستنتج من
 مقدمات محسوسة حتى يفقد الاعي على أن يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الارض فإن ذلك يعرف بأدلة هندسية تنبئ
 على مقدمات حسية ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنها الله تعالى بالفؤاد في كتابه في مواضع (اللباس
 متواترات) كعلمنا بوجود مكة وجود الشافعي وبعده الصلوات الخس بل كعلمنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم لا يقتل
 بالذبي فإن هذا أمر وراء المحسوس انليس للحس الآن يسمع صوت الخبر بوجود مكة وأما الحكم بصدقه فهو العقل وأنه السمع
 ولا يجرد السمع بل تكرر السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو كسكر
 التعرية وكل مرقق التعرية به شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته فكذلك التواتر بهذه مدارك العلوم
 اليقينية الحقيقية الصالحة لمقدمات البراهين وما بعده ليس كذلك (السلاس الوهيات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن
 كل موجود ينبغي أن يكون مشارا إلى جهته فإن موجود الامتصلا بالعلوم ولا منفصلا عنه ولا دخلا وخارجا محال وأن
 اثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست حالية عنه محال وهذا عمل قو في التجويف الاوسط من الدماغ ونسبي وهمية شأنها
 ملازمة المحسوسات ومتابعها والتصرف فيها ككل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألغتها افليس في طباعها الا النبوة عنها
 وانكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل ليس وراء العالم خلا ولا ملاء وهاتان قضيتان وهيتان كاذبتان

الشعيرة لم يصل إلى فهمه ذهن هذا العبد قال المصنف (والحق) في الجواب (أن إرادة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا
 بعباده عقلا عند المعتزلة قائمهم فالواجب العبد على (أو) واجب (عادة) عندنا فإن الله تعالى كرم حجت عذته بإراءة
 المعجزات وإذا كانت الإرادة واجبة عقلا أو إعادة فغير المكلف المعجزة بالضرور وعند اربعة الرسول ويقع العلم بنبوته ولا تتأني
 هذه الاسولة والاجوبة (وهو من فوره ولو كره الكافرون) المعتزلة قالوا (فأنا لله لولاه) أي كون الحكم عقليا (لم يتعنت
 الكذب منه تعالى) عقلا إذ لا حكم للعقل بيقع وإذا جاز الكذب عليه (فلا يتعنت انظار المعجزة على يد الكاذب) ولو اكتفى
 به لكفى (فيسد باب النبوة) وهو مفتوح (ولجواب أنه) أي المذكور (نقص) فيجب تنزيله تعالى عنه كيف (وقد
 مر أنه لا نزاع فيه) فإنه عظمي باتفاق العقلاء للملازمة متنوعة (وما في المواقف) في اثبات الملازمة (ان النقص في الافعال
 يرجع إلى الفج العقلي) المتنازع فيه ولا يلحق تفسيره باستحقاق العقاب فإنه لا ثواب ولا عقاب على الباري بل عليه يستحق
 أن يذم لكن هذا الاستحقاق في افعال العباد يكون باستحقاق العقاب فشرعة القبح توجب شرعة النقص فحينئذ جاز عقلا
 الكذب ونفسه الفساد (فمنع لان ما ساقى الوجوب الذاتي كيفا كان أو فعلا) من جملة النقص في حق الباري و (من
 الاستحالات العقلية) عليه سبحانه (ولهاذا) أي لكونه من الاستحالات العقلية (أثبتته الحكماء) أي أثبت كونه نقصا
 مستحيلا اتصافه تعالى به الفلاسفة مع كونهم لا يستندون أقوالهم إلى شيء من الانبياء فلا لزوم من النقص والقبح (لكن يلزم
 على الاشاعة) التابعين الشيخ الاشعري (امتناع تعذيب الطامع) لله تعالى في الاعمال (كما هو مذهبنا) معشر المتأريدية
 (ومذهب المعتزلة قاله) أي تعذيب الطامع (نقص يستحيل عليه سبحانه) عقلا فلا يتأتى هذا الجواب بل قبلهم ثم انه رد
 عليهم أن لا يصح تعذيب العاصي أيضا فإنه ما صار عاصيا باختياره بل يجعل الله سبحانه كاهورا يتأومعشر أهل السنة والجماعة
 وجعل شخص عاصيا ثم التعذيب عليه بأنه لم عصيت نقص فيستحيل عليه سبحانه ولا يرامنا هذا أيضا لا نقول ان بعض الافعال
 من شأنها حقوق العقاب فتعقب العقاب على العصيان كتعقب الحمى على الحمية ولا نقص فيه لان اعطاه ملامات الشيء لا قبح
 فيه وان كان مؤثما فان قلت فلم خلق هذا الافعال في ذوات العاصين حتى وصل هذا النجوم الأتم الشديد قلنا التعقيب أنه كان

والاولى منه - ما راجع الى الانس بتكذيبها ككثرة ممارسته للادلة العقلية الموجبة لاثبات موجود ليس في جهة والثانية
 ربحا ما تأتى بتكذيبه القليلة مما مرسل لاثباتها واذا تأملت عرفت ان ما أسكره الوهم من نفي الخلاع والملاء غير ممكن لان الخلاع
 باطل بالبراهين القاطعة اذ لا معنى له والملاء معتاد بأدلة قاطعة اذ يستحيل وجود اجسام لانها به لها واذا ثبت هذا ان الاصلان علم
 أنه لا خلاع ولا ملاء وراء العالم وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تبتغي عن الاوليات القطعية مثل قولها لا يكون
 شخص في مكانين بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالاوليات العقلية وليس كل ما يشهد به الفطرة قطعا هو صادق بل الصادق
 ما يشهد به قوة العقل فقط ومدار كالحكمة المذكورة وهذه الوهميات لا تظهر كذبتها النفس الا بدليل العقل ثم بعدم معرفة
 الدليل ايضا لا تنقطع منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فان قلت فيما ذا المبرهن بها بين اصادقة والفطرة قاطعة بالكل ومتى
 يحصل الامان منها فاعلم ان هذه ورطة تلهبها جماعة فتفسطوا وانكروا كون النظر بهذا العلم اليقين فقال بعضهم طلب
 اليقين غير ممكن وقالوا به كقوة الادلة وادعوا اليقين بتكافؤ الادلة وقال بعضهم لا يتحقق ايضا بتكافؤ الادلة بما هو ايضا
 في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذه الورطة يستدعي تطويلا فلا نشغل به ونفدك الا ان طريقين تستعين بهما في تكذيب
 الوهم الاول جلي وهو انك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات ليست من النظريات ولوعرضت على
 الوهم نفس الوهم لانكره فانه يطلبه سكا ومقدارا ولونا فاذا لم يجد ما به ولو كلف الوهم ان يتأمل ذات القدرة والعلم
 والارادة لصور لكل واحد قدر او مكانا منفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جز واحد او جسم واحد لذكر بعضها
 منقطع على البعض كأنه ستر في حق مرسل على وجهه ولم يقدر على اتحاد البعض ببعض ما به فانه ربما يشاهد الاجسام
 ويراهما متير في الوضع فيبقى في كل شيئين بان احدهما مامتير في الوضع عن الآخر الطريق الثاني وهو معارف آحاد المسائل
 وهوان يعلم ان جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فانها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع
 العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس وانما تنازع فيما وراء المحسوسات لانها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات

في الافعال استحقاق ان يتعقبه الألم أو الراحة كذا في الذوات ايضا استحقاق لان يتصف بأفعال فيصرف قدرته الى العزم فيتم
 هذا الاستحقاق فيخلق المضيق فيه العقل فينصفه فان قلت فحينئذ لا يصح العقول انه خلاف ما يستحق به الفعل قلت كلا بل
 البعض يستحق جواز العقول وجواز العقوبة وكذلك الذوات بعضها يستحق العقول لاستحقاقه انصاف فعل حسن يترتب به استحقاق
 العقول فينصف به فيعني عنه ولذا لا يعنى الكفر ولا يجعل الكافر معذورا بوجه لان الكفر يستحق العقوبة فقط على أن
 عقول المستحق للام صفة كمال لانقص فيها فلا اراد ولا تنفي بالاستحقاق ان هناك صفة يعبر عنها بالاستحقاق والاستعداد كما
 في عرف الفلاسفة بل الاستحقاق صلوحيته وهذه الصلوح هو الاستعداد وتفصيل أمثال هذه المباحث في شرح فصوص
 الحكم (مسئلة) قال الاشعرية (على التنزل شكر المنتم ليس بواجب عقلا خلا للاعتزلة) ومعظم مشايخنا وقد نص صدر
 الشريعة على أن شكر المنتم واجب عقلا عندنا وفي الكشف تقلا عن القواطع وذهب طائفة من أصحابنا الى أن الحسن
 والقبح ذريان ضرب يعلم بالعقل بحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار ثم قال واليه ذهب
 كثير من أصحاب الامام أبي حنيفة خصوصا العراقيين منهم وهو ذهب المعتزلة تأمرهم ومعرفة الحسن هو الوجوب
 أولا ولزمه ان الغرض أن المواخذة في ترك الشكر عقلية تعرف بالعقل والمرد بان الشكر هنا صرف العبد جميع ما أعطى الى
 ما خلق لاجله كالعين لشاهد ما تحل - شاهدة ليستدلى به على عجب منعة الحق تعالى ولعلمهم ارادوا بالصرف بالعرف الذي
 يدرك بالعقل لا لا صرف مطلقا والافلامعنى لدعوى العقلية و (استدل بأنه لو وجب شكر المنتم عقلا (لوجب لفائدة)
 والا كان عبثا (ولا فائدة له تعالى تعالى عليه عنها) اذ ليس له كمال منتظر (ولا العبد) لانه لو كان فاما في الدنيا والآخرة وهما
 متفقان (اما في الدنيا فلا منهقة) وهي بلا لا يصح فائدة (واما في الآخرة فلا نه لاجمال العقل في ذلك أقول) في ردة انه
 (وعدمه) لم مادعا للمعتزلة من كون الحكم عقليا في الجملة (كما هو معنى التنزل القول بأنه لاجمال للعقل مشكل)
 فانه قد سئل الجمل (على أنه لو تم هذا) الاستدلال (لاستلزام عدم الوجوب مطلقا والظاهر) من التنزل (أن الكلام
 في التلخيص بغير تسليم المطلق مع أن) فيه خبطا آخر فلو (المشقة لاتبني الفائدة) بل قد تصير المشقة مشبهة على فوائد

اذلتقبله الاعلى نحو المحسوسات فحيلة العقل مع الوهم في أن يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية
 لتساعده الوهم عليها وينظمها نظم البرهان الذي ذكرناه فان الوهم يساعده على أن يقينيات اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة
 كما سبق في الامثلة وكما الهندسيات فمخذلك من انما وما كالمينه وبنه فاذا رأى الوهم قد زاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد
 على مقدماته وساعده على صحة تنظيمها وعلى كونها نتيجة علم أن ذلك من قصور في طباعه عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن
 المحسوسات فاكف به هذا القدر فان غمام الايضاح فيه تطويل (السابع المشهورات) وهي آراء مجمودة وجب
 التصديق بها اما شهادة الكل أو الاكثرا وشهادة جاهل الأفاضل كقول الكذب قبيح وايلام البرى قبيح وكفران النعم قبيح
 وشكر النعم وانقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة فلا يجوز أن يقول عليها مقدمات البرهان
 فان هذه القضايا ليست أولية ولا وهمية فان الفطرة الأولى لا تقضى بها بل انما يغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض
 من أول الصبا وذلك بأن تكرر على الصبي وكلف اعتقادهما ويحسن ذلك عنده ورجع يحمل عليها حب النسل وطيب المعاشرة
 وربما تنشأ من الحنان ورقة الطبع فترى أواما يصدقون بأن ذبح الهائم قبيح ويمنعون عن أن كل لحومها وما يجرى هذا الجرى
 فالنفوس المجهولة على الحنان والرفقة ألوع لقبولها وربما يحمل على التصديق بها الاستقراء الكثير وربما كانت القضية صادقة
 ولكن بشرط دقيق لا يفتن الذهن لذلك الشرط وسر على تكرار التصديق فمرس في نفسه تكن يقول مثلاً التواتر لا يورث
 العمل لأن كل واحد من الأحاد لا يورث العلم والجموع لا يورث لأنه لا يورث على الأحاد وهذا غلط لأن قول الواحد لا يوجب
 العلم بشرط الاتفراد وعند التواتر فذلك الشرط فيذهل عن هذا الشرط لبقته وصدق به مطلقاً وكذلك يصدق بقوله أن
 الله على كل شيء قدير مع أنه ليس قادراً على خلق ذاته وصفاته وهو شئ لكن هو قد يرعى كل شئ بشرط كونه ممكن في نفسه فيذهل
 عن هذا الشرط ويصدق به مطلقاً كالكثرة تكرر على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق وللتصديق بالمشهورات أسباب
 كثيرة وهي من مئارات الغلط العظيمة وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبني على مقدمات مشهورة يسلمونها بمجرد الشهرة

لأخصى (فان العطايا على متن السلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فإنا لنهديهم سبلنا) المعتزلة (قالوا انه يستلزم الامن
 من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب) فشكر النعم واجب وقد تنفع الكبرى عفاً لبل ما كان
 كذلك ففعله أولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقاباً بل صار شرعاً قال صدر الشريعة كيف يجوز عاقلاً أن من أعطى
 من الملك الوهاب ما تقوم به حياته ويستلذه من المأكولات والمشروبات والملبوسات وأغرق في بحار الرجة وعطى كل لحظة
 بأفواج النعم التي لا يمكن تعدادها واحصاؤها ثم بعد ذلك يكفر تلك النعم بأنواع الكفران ويكذب بأنواع التكذيبات الشنيعة
 والملك قادر على الأخذ الشديد فحق هذا كله كيف لا يأخذه بنوع من أنواع التعذيب ولا يذمه شئ من المذمة بل يعنى من ذلك كله
 ولا يريده على دعوى الضرورة (وعورس) دليلهم (أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه) لأن العبد مع جميع القوى
 في ملك الرب والشكر لا يكون إلا باعتباره وأصره فافكر تصرفاً في ملك الغير بغير أمره وهو حرام فالشكر حرام (وبحسب) بأن
 لا نسلم أنه تصرف من غير إذن المالك (بل بالاذن العقلي) من جهة بناء (على أنه مثل الاستقلال والاستصباح) فان
 العقل يحكم أن صاحب الجدار والمصباح وراضيهما (و) عورس (ثانياً بأنه) أي الشكر (يشبه الاستنزاه) وكل ما
 يشبه الاستنزاه فهو حرام وشبه بالاستنزاه لأن نسبة ما أعطى إلى ما في ملك النعم أقل من نسبة لقمته أعطاها الذي ملك خزانة
 المشرق والمغرب وأن أخذ من أعطى تلك اللقمة في المحافل يذكر عطائه وشكره عمداً لعباً واستهزاء (وهو ضعف) جدا
 (فان المعتزلة عند الله تعالى الاخلاص) في النية (وأيضاً) لو كان يشبه الاستنزاه لكان حراماً بالشرع (و) كيف يقال إن
 الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستنزاه فقد (مسألة لا خلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل ذمياً) عندنا لأنه الخطأ
 القديم (لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه) اتفاقاً (بخصوصه) أما عند المعتزلة فلا (أي الحكم وإن كان ذاتياً)
 لا يتوقف على الشرع (لكن منه ما لا يدرك بالعقل عليه الحسن والقبح فيه) فلا يحكم عليه هناك عقلاً (وأما عند غيرهم)
 من أهل الحق (فإن الموجب وإن كان الكلام النعني القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق بالحادثة بخدوت البعثة فلا
 حكم مشغور قبلها) ومن ههنا طهر فساد ما اعتاده الأشعرية من جعل هذه المسألة تنزيلاً (فلا يخرج عندنا) في شئ من

فلذلك ترى أنفسهم تنتج نتائج متناقضة فيجمعون فيها فان قلت فيم يدرك الفرق بين المشهور والصادق فاعرض قول القائل العدل جليل والكذب قبيح على العقل الاول الفطري الموجب للاوليات وقد رأيتك لم تعارض أحدًا ولم تتخالط أهل ملة ولم تأنس بمسوم ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرد وكلف نفسك أن تشكك فيه فأنك تقدر عليه وراستنا وأما الذي يعسر عليك هذه التقديرات أنك على حاله تضادها فان تقدر الجوع في حال الشبع عسر وكذا تقدر كل حالة أنت منفصل عنها في الحال ولكن اذا انحذقت فيها أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكرم من الواحد لم يكن الشك متأنيًا بل لايتأني الشك في أن العالم ينتهي الى خلاء وأملأ وهو كاذب وهمي لكن فطرة الوهم تقتضيه والاخر يقتضيه فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحًا فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الانسان من العادات والأخلاق والاستصلاحات وهذه أعضاها عارضة عظيمة يجب التحرر عنها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينظم البرهان فالمستفاد من المازلة الخمسة بعد الاحترار عن مواقع الغلط فيها يصلح لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات تصلح للفقهيات الفنية والاقيسة الجدلية ولا تصلح لاقادة اليقين البتة

(الفن الثالث من دعامة البرهان في الواحي وفيه فصول)

(الفصل الاول) في بيان أن ما تنطق به الالسة في معرض الدليل والتعليل في جميع أقسام العلوم يرجع الى الضر وب التي ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلًا موجبًا يذكر كرا على ذلك النظم فسيبها ما قصود علم الناظر وأهملها احدى المقدماتين للوضوح أو لتكون التليس في فهمه حتى لا يثبت له أولئك كيب الضر وب وجوع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك احدى المقدمات في وضوحها وذلك غالب في الفقهيات والمهاورات احترازًا عن التطويل أقول القائل هذا يجب عليه الرحيم لانه زنى وهو محسن ونعام القياس أن تقول كل من زنى وهو محسن فعليه الرحيم وهذا زنى وهو محسن ولكن ترك المقدمة الاولى لاشتهارها وكذلك يقال العالم محدث فيقال لم فيقول لانه جائر ويقتصر عليه وتعممه أن يقول كل جائر فاعمل والعالم جائر

الفعل والترك حتى الكفر والشرك ومساخنة الاعترجون عليه ويقولون قد نظهر بعض ما وجهه الكلام النفسى العقل بعدمضى مسدة التأمل من حمة الشرك ووجوب الايمان كما قدمر فان قيل فعلى ما ذكر كيف يصح الخلاف بين أهل السنة من أن الاصل الاباحة والتحرير أحاب بقوله (وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق أن أصل الافعال الاباحة كما هو محتارًا كثر الحنفية والشافعية أو) أصلها (الخطر كذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام) الاصل (الاباحة في الاموال والخطر في النفس) فقتل النفس وقطع العضو وإيلا به بالضرب والتصرف على الفروج بقيت على الحرمة الاما خص منها بدليل كافصاص والنسكاح (فقل) هذا الخلاف وقع (بعد الشرع بالأدلة السبعة) تأييدت تلك الأدلة (على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم ما دون فيه) بدلالة دليل آخر كما عندنا كثر الحنفية والشافعية (أو مجموع) عنه بدلالة دليل آخر كما عند غيرهم فلا ينافي هذا عدم الجرح قبل البعثة (وفيه ما فيه) اذ يظهر من تتبع كلامهم أن الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نصًا لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية ونقل في تقرير الحق لفتنه مقدمة أولاهي أنه لم يعر على انسان زمان لم يعث اليه فيه الله رسولا مع دين لان شرع آدم عليه السلام كان باقيا الى عيسى بنو حشر بعثته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للجميع فن انتخفت في حقها فقد قام شرع غير معتمدا كشرع موسى وعيسى في حق بني اسرائيل وبني في حق غيره كما كان الى ورود شرعنا الحقبة الباقية الى يوم القيامة ويدل عليه قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى لا يحب الانسان أن يترك سدى واذا تم هذا فنقول فحينئذ لا يتأق خلافا في زمان من أزمنة وجود الانسان أصلا ولا يتأق الحكم بالاباحة مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شرعية فيها تحريم بعض الاشياء وبإيجابها وإباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشرعية بتقصير من قبلهم وعامله أن الذين جازا بعد اندراس الشرعية وجهل الاحكام فاماحيلهم هذا يكون تذرا فاعمال مع الأفعال كلها معاملة الاباح أعني لا يؤخذ بالفعل ولا بالترك كافي للمباح وذهب اليه أكثر الحنفية والشافعية وسواء اباحة أصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله

فأذاله فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد لأنه منهي عنه ونعامة أن يقول كل منهي عنه فهو فاسد والشغار منهي عنه فهو إذا فاسد ولكن تركه الأولى لأنها موضع النزاع ولو صرح به لنتبه الخصم لها فربما تركه التلبس مره كآثر كماله للوضوح أخرى وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى لو كان فهم آلهة إلا الله فسدنا فنبغي أن يضم إليها ومعالم أنهم ما تركه التلبس أن يقال وقوله تعالى إذا لا ينهوا الذين ينهوا العرش سبيلا وقامه أنه معلوم أنهم لم ينهوا الذين ينهوا العرش سبيلا ومثال ما تركه التلبس أن يقال فلان حائض في حلق فتقول لم يقال لأنه كان يناهى عدوك ونعامة أن يقال كل من يناهى العدو فهو عدو وهذا يناهى العدو فهو إذا عدو ولكن لو صرح به لنتبه الذين بأن من يناهى العدو فقد ينهجه وقد يخذله فيجب أن يكون عدوا وربما تركه المقدمة الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه مثله أن يقال لا يتخالط فلا نافي يقول لم يقال لأن الحساد لا يتخالطون ونعامة أن يضم إليه أن هذا حاسد والحساد لا يتخالط فهذا إذا لا يتخالط وسبيل من يريد التلبس إهمال المقدمة التي التلبس تحتها استغفال للخصم واستحماله وهذا غلط في النظم الأول وينتظر ذلك إلى النظم الثاني والثالث مثله قولك كل شجاع ظالم فقال لم يقال لأن الجاحج كان شجاعا ونالما ونعامة أن يقول الجاحج شجاع والجاحج ظالم فكل شجاع ظالم وهذا غير متبع لأنه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث وقد بينا أنه لا ينتج الانتيجة خاصة وإنما كان من النظم الثالث لأن الجاحج هو العلة لأنه المتكرر في المقدمتين لأنه محكوم عليه في المقدمة من قبله منه أن بعض الشجعان ظالم ومن ههنا غلط من حكم على كل المتسوفة أو كل المتفقهة بالفساد إذا رأى ذلك من بعضهم ونظم قياسه أن فلانا متفقه وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم بل يلزم أن بعض المتفقهة فاسق وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه أن يرى الفقيه حكما في موضع معين فيفضي بذلك الحكم على العموم فيقول مثلا البر مطعوم والبر روى فالمطعوم روى وبالجملة مهما كانت العلة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم منه الانتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من النظم الأول وأمكن استنتاج القضايا الأربعة من أعنى الموجبة العامة والخاصة والنافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة أعم

ولسنا نقول بهذا الأصل أي يكون التحريم ناسخا لإباحة الأصلية بوضع أن البشر لم يتركوا سدى في شيء من الأزمان وإنما هذا أي القول بالإباحة الأصلية بناء على زمان الفترتين قبل شرعنا يعني إذا الإباحة حقيقة بل بمعنى نفي الحرج ولعل المراد من الأفعال ما عدا الكفر ونحوه فان حرمتها على كل شرع بين ظهورها تاما وأما لا يكون عذرا فحينئذ لا بد من القول بتحريم الأشياء كلها لا اختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فخرمت احتسابا فصار الأصل التحريم كما عند غيرهم ولعلمهم أرادوا ما سوى الأشياء الضرورية ومنعوا صدر الإسلام أن تحريم الانفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكمه وأما غيرهما فقد جهلت وهذا الجهل عذر وإذا فصل ولعل هذا تفسيره لقول الخنيفة والشافعية وفي كلام المصنف إشارة إليه أيضا هذا ما عند هذا العبد ولعل الله سبحانه بعد ذلك أمرا (أما المعتزلة فقسوا الأفعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كالكل الفكا كهة مثلا) والاضطرارية التي سواها واجبة أو مباحة عندهم (التي ما يدرك فيها جهة محسنة) حسنا شديد أو رتب تركها وزما أوضاعها بحيث يوجب على الفعل ولا يعاقب بالتارك أو أضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والتارك (أو مقبحة) فحينئذ لا يوجب يعاقب على الفعل أو أضعفها لا يوجب الحرج بل تركه الأولى (فينبغي قسم الأقسام الخمسة المشهورة) من الوجوب والسندب والإباحة والتحريم والكراهة (والى ما ليس كذلك) أي لم يدرك فيها جهة محسنة أو مقبحة (ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الإباحة تخصص لا لحكمة الخلق دفعا للعبث) يعني لو لم يكن مباحات فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا (وربما عنت الاستلزام) أي استلزام عدم الإباحة فوات فائدة الخلق لجواز أن تكون الفائدة الابتلاء بالمحجبات الاجتناب (والحظر فلا يلزم التصرف في ملك الغير) وهو الخلق (من غير الله وقدره) مع ما فيه ولا يرده عليهم ما أنه كنف يقال بالإباحة والحظر العقلين وقد فرض أن لا حكمه أي العقل (فيه) فالقول بهم مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين وذلك (لأن الفرض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلا) أي في فعل فعل (ولا ينافي ذلك العلم أجمالا) لعلة شاملة لجميع الأفعال (أقول برده عليهم ما أنه يلزم) حينئذ (جواز أضاف الفعل لمحكمين متضادين في نفس الأمر) فإن فرض عدم العلم بالحكم في فعل يجوز أن يكون الوجوب شللا لأن أثبت الإباحة أو الحظر (ولا ينعف) حينئذ (الاجمال

من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظام الثاني ولم ينتج منه الا النسبة فاما الايجاب فلا ومثال المختلطات المركبة من كل غلط كقولنا الباري تعالى ان كان على العرش امام ساو أو كبراً وأصغر وكل مساو وأصغروا كمرقندر وكل مقدر فاما أن يكون جسماً أولاً لا يكون جسماً باطل أن لا يكون جسماً فثبت أنه جسم فيلزم أن يكون الباري تعالى جسماً ومحال أن يكون جسماً فحال أن يكون على العرش وهذا السياق اشتمل على النظم الاول والثاني والثالث مختلطات كذلك فمن لا يقدر على تحليله وتفصيله فربما انطوى التليس في تفصيله ونضاضه فلا يتنبه لموضعه ومن عرف المفردات أمكنه سرد المختلطات اليها فاذا انبصروا للنطق باستدلال الاوروجع الى ما ذكرناه

(الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتبديل الى ما ذكرناه) أما الاستقراء فهو عبارة عن تصغير أمور جزئية للحكم بعمومها على أمر يشمل ثلثة الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لانه يؤدي على الراحة والفرض لا يؤدي على الراحة فيقال لم قلتم ان الفرض لا يؤدي على الراحة فيقال عرفناه بالاستقراء اذا رتبنا القضاء والاداء والمنذور وساير اصناف الفرائض لا تؤدي على الراحة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحة ووجدناه لانه لا يتم الا بالنظم الاول بأن يقول كل فرض فاما قضاءه أو أداءه أو نذر وكل قضاء أو أداء أو نذر فلا يؤدي على الراحة فقل كل فرض لا يؤدي على الراحة وهذا مختل يصلح للظنات دون القطعيات واختم تحت قوله اما أداءه فان حكمه بأن كل أداء لا يؤدي على الراحة يتبعه الحكم اذا وثر عنده أداء واجب ويؤدي على الراحة وانما يسلم ان الحكم من الاداء الصلوات الخمس وهذه صلوات سادسة عنده فيقول وهل استقررت حكم الوتر في تصغيره وكيف وجدته فان قلت وجدته لا يؤدي على الراحة فالحكم لا يسلم فان لم تصغره فلم يكن لنا الا بعض الاداء فخرحت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لا بتأنيان المقدمة السابقة في النظم الاول ينبغي أن تكون عامة ولهذا غلط من قال ان موانع العالم الجسم لانه قال كل فاعل جسم وصانع العالم فاعل فهو اذا جسم فقل لم قلتم ان كل فاعل جسم فيقول لاني تصغرت الفاعلين من خياط وسنار وراكف وحجام ووحيد وغيرهم فوجدتهم أجساما

والتفصيل) اللذان ذكرنا في الجواب (لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض) وههنا الاجال في علة معرفة الحكم لا في محل الحكم (فتأمل) فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجالي للحكم الاجتهادي الخطا فيجب العمل به الى أن تطلع شمس الحقيقة بتحقيق البعثة فلا يلزم جواز الانصاف أصلاً كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل ونحوه بأن يكون غير الاباحة والخطأ حتى يلزم من اثباتهما ما هو بالدليل الاجالي اجتماع المتناقضين بل المقصود عدم العلم بالحاصل بدليل دليل مخصوص بخصوص بكل فعل فوجدوا الى دليل اجالي شامل لكل فعل فوجدوهما كما بالاباحة والخطأ فينبغي أن لا تناقض فتدبر (الثالث التوقف) في الحكم بشئ من الاحكام (لان علة حكمه معان من النسبة ولا يدري أيها الواقع) فيتوقف (أقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية) أي الحكم في خصوص مخصوص (ولا ينافي) ذلك (الحكم) اجالا (في كل فعل فتدبر) وهذا شئ عجيب فان المصنف أورد على الأولين بعدم كفاية الاجال والتفصيل في عدم المناقاة وههنا حكم بعدم المناقاة لاجل الاجال والتفصيل الآن يقال المراد ان الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الاجالي ولو على سبيل الخطا في الاجتهاد والاصوب في التقرر بأن يقال ان عدم كفاية الاجال والتفصيل ههنا لان أهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة أو التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل فاحتمل أن يكون في البعض جهة متحسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحسبها الوجوب ويرد الشرع بحسبها ان ورد كما ورد في صوم آخر رمضان المائل فيجوز فيه الوجوب مع الحرمة أو الاباحة ولا ينفع الاجال والتفصيل ومما اظهر اندفاع تقرر الجواب المذكور سابقا بالمقصود من الايراد ههنا أن المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط عن متابعة كلية لأن يعلم حكم واحد شامل للكل كما في المذهبين الاولين حتى يلزم اخلاف فتدبر وانصف

(تنبيه * الخفية قسموا الفعل) الحسن (بالاستقراء الى ما هو حسن لنفسه) أي من غير واسطة في الثبوت فاما (لا يقبل) حسنه (السقوط) لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبارا امر آخر (كالاعان) فانه يقتضي حسنه بلا شريطة

فيقال وهل تصفعت صانع العالم أم لا فإن لم تتصفعه فقد تصفعت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسمافصارت
المقدمة الثانية خاصة لا تنتج وان تصفعت الباري فكيف وجدته فإن قلت وجدته جسمافهو محل النزاع فكيف أدخلته
في المقدمة ثبت بهذا أن الاستقراء ان كان مارجع إلى النظم الاول وصلى القطعيات وان لم يكن تاما لم يصلح الالافقهيات
لانه مهما وجد الاكثر على غلط غلب على الظن أن الآخر كذلك

الفصل الثالث في وجب لزوم النتيجة من المقدمات وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الاحرف به على الضعفاء
فلا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فنقول كل مفرد من جمعتما القوة المفكرة ونسبت أحدهما إلى الآخر ينفي
أو أنبات وعرضته على العقل لم يحل العقل فيه من أحد أمرين اما أن يصدق به أو يمتنع من التصديق فإن صدق فهو الاول
المعلوم وبغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتأمل وكل ذلك معني واحد وان لم يصدق فلا مطمع في التصديق
الواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب إلى الحكم فيكون خبرا عنها وتنسب إلى المحكوم عليه فتجعل خبرا عنه فيصدق فيلزم من
ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه (بيان) انا اذا قلنا العقل احكم على النبيذ بالحرام فيقول لأدري
ولم يصدق به فعلمنا أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والتبذير فلا بد أن يطالب واسطة ربما صدق العقل
بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام تلك الواسطة فيلزمه التصديق بالاطوب فيقال هل النبيذ مسكر فيقول نعم
إذا كان قد علم ذلك بالتجربة فيقال وهل المسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسمع وهو المدرك بالسمع قلنا
فان صدقت بهاتين المقدمتين زيل التصديق بالثالث بالتحالة وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه أن يصدق بذلك ويدع
للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين وليست ائدة عليهما فاعلم أن ما توهمت حق من وجهه وغلط
من وجهه أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة لان قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث
مقدمات مختلفة وليس فيها تكرير أصلا بل النتيجة اللازمة غير المقدمات المقررة وأما وجه كونه حقا فهو أن قولك

زائد (أو يقل) حسنه السقوط لاجل اقتضاه الحسن بشرط زائده يمكن الزوال (كالصلاة) وقد (منعت في الاوقات
المكروهة) فسقط حسنها في هذه الاوقات ولنا قس بأن يناقش بأنه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح
العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي وإذا أودى الصلاة فيها كانت صحيحة كالنفل وعصر اليوم وعدم جواز صلاة الصبح
لا حرم آخر لا يطلان الحسن الذاتي فالاولى أن يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلاتها باقية لذاتها ولذا لم تجب عليها فلم يجب
القضاء فان قلت فالإيمان أيضا سقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلاة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح
وسقوط حسنه والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والإيمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلاة لان
الحائض مكلفة فافهم (والى ما) هو حسن (الغير) بأن يكون هذا الغير واسطة في الثبوت وهو ما (ملحق بالاول) أى
عما هو حسن لنفسه ليكون هذه الواسطة واسطة لافى العروض والحسن عارض للفعل بالذات (وهو) أى الملحق بالاول انما
يكون (فيما) أى الغير الذى هو الواسطة (لا اختيارا لغيره) فحينئذ لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا باصلا لخالان يتصف
بالحسن فيكون واسطة في ثبوت الحسن فقط (كأن كاد الصوم والجمعة نظرا إلى الحاجة والنفس والبيت) ولا اختيار
لغيره ومع هذا الحاجة الفقير اقتضت أن يكون دفعهما من الاعتناء من قليل فاضل ما لهم حسنا وهو الزكاة والنفس لما
كانت طامحة اقتضت أن يكون قهرها متع شهماتها الثلاث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت أن يكون تعظيمها على الوجه
المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خاصة لله تعالى لا تدخل لهذه الواسطة في العبادة (أو غير ملحق) بالاول لكون الغير واسطة
في العروض وهذا القسم ينقسم إلى قسمين الاول أن يكون هذا الغير يتأدى بأدائها الحسن (كالجود والحدود صلاة الجنازة
فانها) في أنفسها تعذيب عباد الله تعالى كفى الاولين وألالتب بعبادة الجهاد كالثالث لكنها حسنت (بواسطة) هدم
(الكفر) واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنة حسن تعذيب الكفار بالقتل والتبويه يتأدى هدم الكفر واعلاء
الكلمة الالهية (و) بواسطة (المعصية) أى الزجر على التزجر الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبحسنة حسن
تعذيب العباد الفساق بأقامة الحدود وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحدود (و) بواسطة تعظيم (اسلام الميت) فان

المسكر حرام شمل بهومه النبيذ الذي هو أحد المسكرات فقولك التبدع حرام بتطوى فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في
الذهن ولا يحضر الخاص فمن قال الحبر متعيز ربما لا يخطر بباله ذلك الوقت أن التعلب متعيز بل ربما لا يخطر بباله ذلك التعلب
فضلا عن أن يخطر بباله أنه متعيز وإذا النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود بالقوة القريبة لا يظن أنه
موجود بالفعل فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العمل بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في ذهن وتخطر
ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل ألا بعد أن ينظر الناظر إلى بعلة مستتفة
الظن فيتوهم أنها حامل فيقال هل تعلم أن البعلة عاقر لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم أن هذه بعلة فيقول نعم فيقال
كف توهمت أنها حامل فتعجب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين أنظمهما أن كل بعلة عاقر وهذه بعلة قوي إذا عاقر ولا انتفاخ
له أسباب فإذا انتفاخها من سبب آخر ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في ذهن التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة
أشكك على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره فالحق أن المطلوب هو المدلول المستتبع وأنه غير التفتن لوجوده
في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفتن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعقولة وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين
مع التفتن لفرضان النتيجة عند واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة وعلى سبيل تضمن المقدمات
للتجربة بطريق الزمزم الذي لا يمتنع عند أكثر أصحابنا المخالفين للتولد الذي ذكره المعقولة وعلى سبيل حصوله بقدرته تعالى عقيب
حضور المقدمة تبين في ذهن والتفتن لوجه تضممها بطريق إجراء الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام
النظر عند بعض أصحابنا ثم ذلك من غير نسبة إلى القدرة الحادثة عند بعضهم بل بحسب أن تتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته
على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين النتيجة على معنى وجودها فيها بالقوة فقط أما ميسرة النتيجة بالفعل فلا
تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور والراي الحق في ذلك لا يلحق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر
وان وجه الدليل ماهو والمدلول ماهو والنظر الصحيح ماهو والنظر الفاسد ماهو وترى الكتب مشحونات بتطويلات في هذه

تعلبه كان حسنا بقسمة وبجسده حسن هذا الصنع من الدعاء وربما ورد أن تعذيب الكفار والقتال معهم لا قيم فيه بل يجوز
كونه حسنا بالذات وأي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لأحسن فيه لكنه غير الجهاد وكذا أصلا الجنائز ذكر الله تعالى
وعبادته مع الدعاء فيجوز أن يكون حسنه بالذات وليس شها بعبادة غير الله تعالى كافي أن نجفع الكفر وأسلم الميت وسألت في
الشبوت كاليث في الحج هذا والظاهر أن الجهاد لا يصلح أب يلحق بالاول الأثرى أن القتال معهم يسقط بأذى شبهة والحسن بالذات
لا يسقط عن الذمة بالنسب بل يجب معها الاحتياط كالاحتياط على الناظر في الفقه وأما صلاة الجنائز فلها سقط بفعل
البعض علمنا أن ليس المقصود تعذيب البدن ذكر الله بل قضاء حاجة الميت فيكون حسنا بالاجله وبهم هذا يخرج الجواب عن
الجهاد أيضا فنذكر ونصف والثاني أن لا يتأدى هذا الغير بأداءه الحسن كالسعي إلى الجمعة فإنه حسن بحسن صلاة الجمعة
ولا يتأدى بالسعي فقط وربما عايش بالوضوء فإنه حسن بحسن الصلاة لأجل كونه شرطاً فيه وثابتة من انخافه أن الوضوء بما هو
طهارة حسن وإن كان له حسن آخر من جهة حسن مشروطه ألا ترى أن الشرع نذر الدوام على الطهارة والمندوب حسن وليس
نذبه إلا قامة الصلاة فإن من أوقات مندوبة الطهارة وقت الخطبة وسائر الأوقات المكروهة فتدبر وليعلم أن جميع المأمورات
فما حسن آخر ثبت بكونه مأمورا به ولا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر فالأيمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مأمورا به
ولا يظن أن هذا أنزل إلى المذهب الأشعري من أن الحسن ثبت بالأمر فأنقول أن أداء مأمور الله حسن في نفسه فإنه من قبيل
شكر النعم وأداء هذه العبادات من أفراد أداء المأمور به فيكون حسنه بحسنه لأن الشرع جعله حسنا وكان امتثالها واتباع
المنهايات في أنفسهم أمساوين أعان الله تعالى عن هذا القول (وهكذا أقسام القبيح) فالقبيح قبيح ليعنه لا يحتمل السقوط كقبح
النسوة وسائر العفاند الباطلة والزنا ويحتمل السقوط كأكمل الخسة سقط قبحه في الخصومة وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح
كصوم يوم العيد قبيح لأجل كونه أعراضا عن ضيافة الله تعالى وارتكاب الصوم يرتكب الأعراض أولا يتأدى كالسعي وقت
الدعاء قبيح لأنضائه إلى قوات الجمعة وأما القبيح لغيره الذي يكون فيه واسطة في الشبوت مهذرة لم أر سببه في كلام القوم وإن كان
فتاله العصب فإنه أعراضا عن حق الغير لكن هذه الوسطة مهذرة فصار العصب قبيحا بالذات (الأمر المطلق مجردا عن القرينة

الاقاط من غير شفاء وانما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكته فقط فلا ينبغي أن يكون شغل بالكلام المعتاد المشهور بل
بالكلام المفيد الموضح وان خالف المعتاد

(مغالطة من منكرى النظر) وهو أن يقول ما تطلب بالنظر هو معاد لم لا فان علت فكيف تطلب وانت واحد
وان جهلته فاذا وجدته فم تعرف أنه مطلوب وكيف تطلب العبد الا بقى من لا يعرفه فانه لو وجد لم يعرف أنه مطلوبه فنقول
أخطأت في نظم شيتك فان تقسيمك ليس بمحصار اذ قلت تعرفه ولا تعرفه بل ههنا قسم ثالث وهو أنى أعرفه من وجه وأعله من
وجه وأجهله من وجه وأعى الآن بالمعرفة غير العلم فانى أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعلم جملة
النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل أى فى قوتى أن أقبل التصديق بها بالفعل وأجهله من وجه أى لا أعلمها بالفعل ولو كنت أعلمها
بالفعل لما طلبتها ولولم أعلمها بالقوة لما طمعت فى أن أعلمها اذ ما ليس فى قوتى علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين ولولا أنى
أفهم بالمعرفة والتصور لأجزائه المتفرقة لما كنت أعلم التفرد عطلوى اذا وجدته وهو كالعبد الا بقى فانى أعرف ذاته بالتصور
وانما أطلب مكانه وانه فى البيت أم لا وونه فى البيت أفهمه بالمعرفة والتصور أى أفهم البيت مفردا والكون مفردا وأعله بالقوة
أى فى قوتى أن أصدق بكونه فى البيت وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رأيت فى البيت صدقت بكونه فى البيت
فكذلك طلى لكون العالم جادا اذا وجدته

(الفصل الرابع فى انقسام البرهان الى برهان دلالة) أما برهان الدلالة فهو أن يكون الامر المتكرر فى المقدمتين
معلولا ومسببا فان العلة والمعلول يتلازمان وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب فان استدللت بالعلة على المعلول
فالبرهان برهان علة وان استدللت بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدللت بأحد المعلولين على الآخر مثال
قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيدا كله فنقول من كل كسبراف هو فى الحال شعبان وزيد
قدا كل كسبراف هو اذا شعبان وان قلت ان كل شعبان قدا كل كسبراف وزيد شعبان فاذا قدا كل كسبراف هذا برهان دلالة ومثاله

هل الحسن لنفسه لا يفضل السقوط كما اختار شمس الاثمة قال واقف أسرار الكتاب المين قدس سره وأذا قال الله تعالى ما أذاقه
ان هذه النسبة غلط فانه ليس فى كلامه الا أنه يدل على الحسن لنفسه وهو الاظهر كيف وعدم القبول للسقوط فى بعض الأمور
أقل القليل فلا يجعل متبادرا (أو) الحسن (غيره) ذكر (فى البديع) حكاية قول لا بد من قائله (لشبه الحسن
فى الأمور) اقتضاء فيثبت الادنى الذى يكفى لدفع الضرورة وأما كونه لنفسه فلا بد منه من دليل زائد هذا وفى الاسرار لا أعلم
خلافا فى ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله أعلم بحقيقة الحال

(الباب الثانى فى الحكم وهو عندنا) معشر أهل السنة (خطاب الله المتعلق بفعل المكلف) أى جنس المكلف فلا يختص
بالحد المتعلق بكل مكلف وقد كانا كنى فى بعض كلمات الاشعية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما علمون
فزيد قوله (اقتضاء) حتما (أو) اختيارا فنحو والله خلقكم وما علمون ليس منه لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض
واعترض أيضا بأن الحثية معبرة والقصد خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والاية ليست متعلقة بفعله بما
هو مكلف وهو غير واف اذ نحن نتخير ج الا باحالة لها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ التكليف فيها قدر وركلة وأهنا ليست
لشك والاهتمام بل للتوبيخ فلا يضر التعريف والمراد بالفعل ما هو أهم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج بنحو وجوب الايمان
نم رد عليه بنحو الجوع حجة الآن يقال ليس يحكم الا اذا أول بأن العمل بمقتضاه واجب ونحوه نصار متعلقا بفعل
المكلف فتدبر (وهنا أبحاث الاول أنه لا ينعكس) الحد (فانه يخرج منه الاحكام الوضعية) كالخبركم بسبب الوقت الصلاة
والبيع للثأل وأمثالهما (ففيهم من زاد) فى الحد (أو وضعا) فتدخلت تلك الاحكام (ومتهم من لم يزد فتارة) لدفع هذه الازراد
(منع خروجها عن الحد) ويدعى أن فى الاحكام الوضعية اقتضاء أيضا (فان الاقتضاء) المذكور فى الحد (أعم من الصريح)
والضمنى) والوضعان فيها اقتضاء ضمنى فانه يفهم من سبب الوقت للضلة أنها واجبة عنده وهكذا فان قيل لئن دخل
القصة اذ فيه أيضا اقتضاء ضمنى فانه يفهم منه الاجتناب عن أمثال أفعالهم السيئة وتابن أمثال الخسنة أجاب بقوله
(والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها) فانها بما لا الاعتبار اخبار محض فلا تدخل وامابا اعتبار أنها يفهم منها الإيجاب

من الكلام قولك كل فعل محكم ففاعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم ومثال الاستدلال بأحدى النجبتين على الأخرى في الفقه قولنا الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لأن كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا الأوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة فإن الحرمة والمحرمية ليست احداهما علة للأخرى بل هما نتيجتان لعلة واحدة وحصول احدى النجبتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فانها تلازم علتها والنتيجة الثانية أيضا تلازم علتها ولازم الملازم ملازم للتحالة وجميع استدلالات القراسمة من قبيل الاستدلال بأحدى النجبتين على الأخرى حتى انه يستدل بخطوط جحر في كتف الشاة على ارافة الدماغي تلك السنة ويستدل بالخلق على الأخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد ولتقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فإنه كالعلم على علم الاصول ومن أراد مزيدا عليه فليطلبه من كتاب محل النظر وكتاب معيار العلم ولتشتغل الآن بالاقطاب الاربعة التي يدور عليها علم الاصول والحد لله وحده والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وعلى جميع اصحابه

(بسم الله الرحمن الرحيم)
(القطب الاول في الترتوي الحكم)

والكلام فيه ينقسم الى فنون أربعة فن في حقيقة الحكم وفن في أقسامه وفن في أركانه وفن فيما يظهره (الفن الاول في حقيقته) ويشتمل على تهيئة وثلاث مسائل أما التهيئة فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بأفعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه أنه كره ولا تفعله والواجب هو المقول فيه أنه افعله ولا تتركه والمباح هو المقول فيه ان شئت فافعله وان شئت فتركه فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يبيح ولا يوجب شكر المنعم ولا يحكم للأفعال قبل ورود الشرع فلو رسم كل مسألة برأسها (مسئلة) ذهب المعتزلة الى أن

وجرمه نظرا الى أن شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان أراد بالاقضاء الضماني الدلالة على الاقضاء ولولا التزاما فاعدم كون القصة دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم من اللفظ وان أراد بالدلالة مطابقة أو تضمن أو التزاما مقصودة بالذات فيكون الاحكام الوضعية بأسرها كذلك دالة على الاقضاء على هذا التخويف ظاهر فان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله الصلوات من غير طهور لا يفهم منه مجاهو هذا الكلام الا لاشتراط وأما اقضاء وجوب الموضوع فلازم من جهة وجوب الصلاة تأمل فيه فانه موضع تأمل (وما في التحرير) مطابقا لقول صدر الشريعة (ان الوضع مقدم عليه) فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلاة عنده والموجب مقدم فمما يغاير ان فادراج أحدهما في الآخر غير معقول وما في التاويل ان التغاير لا يضر بأهمية الاقضاء بل التغاير بين الأعم والأخص ضروري ساقط اذ المراد بالتغاير البانية الوضع مبان للاقتضاء موجب له (لا يضر) لما نحن بصده (الصدق) الاقضاء (الأعم) من الصريح وغيره وان كان الصريح مبان له ومتأخر عنه (وتارة يتنق) هذا المكتفي (كونها من المحدود فانا لا نسفي) ان خطابات الوضعية (حكما) وان سمي غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث (الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم) معشر أهل السنة (أي الكلام) النفسى قد يجرى والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه) فاما متنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مبان للخطاب فلا يصح تعريضه (والجواب أن) حدوث الحكم غير مسلم بل (الحادث هو) التعلق) أي تعلق الحكم بالفعل تخييرا (فافهم) فانه ظاهر جردا البحث (الثالث الحد من مقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبة صلاة وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولا) وان كان يؤدى بالنائب الولي وهي ليست متعلقة بفعل المكلف (وأجيب) في كتب بعض الشافعية (بأنه لا خطاب للصبي) أصلا فليست صلاة مندوبة (وأما الولي القريرض) على الصلاة لا لا عتداء للتوابع بل (وله) أي الولي (الثواب وعليه الاداء) أي أداء الحقوق من مال الصبي لأن الحقوق تجب أولا على الصبي (والصحة) أمر (عقل) لا حكم شرعى (لانهاتم بالطائفة) أي مطابقة الجزئي الحقيقة العترة شرعا ولا حاجة فيه الى الخطاب (وفيه ما فيه) لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للحديث المشهورة

الأفعال تنقسم إلى حسنة وقيحة فبها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والمهلكى وشكر المنعم ومعرفة حسن الصدق وكفج الكفران وإبلاط البرى والكذب الذى لا غرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر ووقح الكذب الذى فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والنجوس والعبادات وزعموا أنها متيرة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الغشاء الداعى إلى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه فنقول قول القائل هذا حسن وهذا قبيح لا يحسن بفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبح فان الاصطلاحات فى الملاقى لفظ الحسن والقبح مختلفة فلا بد من تلخيصها والاصطلاحات فيه ثلاثة (الاول) الاصطلاح المشهور العامى وهو أن الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل وإلى ما يخالفه وإلى ما لا يوافق ولا يخالف فالماوافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا لشخص محال فالآخر فهو حسن فى حق من وافقه قبيح فى حق من حالفه حتى ان قتل المالك الكبير يكون حسنا فى حق أعدائه قبيحا فى حق أوليائه وهؤلاء لا يتجشون عن تقييع فعل الله تعالى اذا خالف غرضهم ولذلك يسبون الدهر والفلك ويقولون خرب الفلك ونفس الدهر وهم يعلمون أن الفلك مسخر ليس اليه شئ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فاطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عنده هؤلاء كاطلاقه على الصور فمن مال طبعه إلى حمرة أو صوت شخص فحسبه ومن نفرطبعه عن شخص استعصه ورب شخص يفرغه طبع ويميل إليه طبع فيكون حسنا فى حق هذا قبيحا فى حق ذلك حتى يستحسن سيرة اللون جماعة ويستعصها جماعة فالحسن والقبح عنده هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة وهما امران اضافيان لا كالمواد والياض اذ لا يتصور أن يكون الشئ أسود فى حق زيد أبيض فى حق عمرو (الاصطلاح الثانى) التعبير بالحسن عما حسبه الشرع التناء على فاعله فيكون فعل الله تعالى حسنا فى كل حال خالف الغرض أو وافقه ويكون المأمور به شرا فابدا كان أو ايجابا حسنا والباح لا يكون حسنا (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله فيكون الباح حسنا مع الأمور وفعل الله يكون حسنا بكل حال وهذه المعانى الثلاثة كلها أو صافى اضافية

فصدق على صلاته حمد المندوب فبالجمل المنع مندوبية صلاته قال فى الحاشية الاظهر أن ترتب الثواب له بجرى عادة الله تعالى أن لا يصح أجر من أحسن عملا انتهى ولا يخفى عليه أن هذا لا يصح من قبل الاشعى اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فالولم يكن حكم من الشرع فليس هذا العمل بحسن وأما على رأينا وان كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن اقامة الصبي ليس من هذا القبيل فإنه قد ورد الخطاب النبوى والتقرير بإبصال الثواب على أعمال الصبيان فان قلت لا يسمى هذا الخطاب حكما اعلم الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم طاهر لا يلتفت اليه فافهم وأما المحقوق المالية فالولم يحب على الصبي كان الاخذ من ماله طلبا فاذن الحقوق المالية كضمان التلفت يحب فى ماله أو لا يمتنوب عنه الولوى فى ادائه ولا يرد بهضه ببعه ما ذكر حتى تكون عقلية بل ان يبعه فانذم اذن الولوى وهذا حكم شرعى البتة فان معناه أن يبعه بعد الاذن سبب الملك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو أورد بدلها كرمته ببعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان أدفع الشعب فاذا الحق ما قال صدر الشرع يعرضه الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العبد البحث (الرابع أنه يخرج) من الحد (مأثبات بالاصول الثلاثة غير الكتاب) من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله هناك (والجواب أنها كاشفة عن الخطاب) الالهى (فالتأثبات بها) أى بالاصول الثلاثة (ثابت به) أى بالخطاب الالهى فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب قال قلت فعلى هذا يلزم أن لا يعد نظم القرآن خطبا بالانه كاشف أيضا عن النفسى قال (وأما عدم عدت نظم القرآن منه) أى من الكاشف (مع أنه كاشف عن النفسى فلان الدال كانه المدلول) فلا يسمى كاشفا نادا فان قلت فما بال الحنفية لا يسبون الكاشف الى القياس قال (وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع فبني على أنه أصرح فى الفرعية) فإنه يحتاج الى أصل مقبس عليه حال أخذ الحكم بخلافهما لا يحتاج فى أخذ الحكم منهما إلى شئ سواهما فقتسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم اليه (فتأمل) فسه فإنه دقيق حقيق بالقول (ثم فى تسمية الكلام فى الازل خطبا بخلاف) فبعضهم جعلوا خطبا بالآخرين لا (والحق أنه) خلاف لفظى (ان فسر بما يفهم) ولو بالآخره أى ما فيه صلوحة الافهام (كان خطابا به) أى فى الازل لانه صالح فيه للافهام فيما لا يزال (وان فسر بما أفهم) أى وقع افهامه

وهي معقولة ولا يجزى على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها فلا مشاحة في الالفاظ فعلى هذا اذا لم ير الشرع لا يتبين فعل
عن غيره لا بالموافقة والمخالفة ويختلف ذلك بالاضافات ولا يكون صفة الذات فان قيل نحن لاننازك في هذا الامر والاضافة
ولا في هذه الاصطلاحات التي توأمت عليها ولكن ندعى الحسن والقيم وصفات الحسن والقيح وصفات القبح ومدركا ضرورية العقل
في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا يجوز شيئا من ذلك على الله تعالى لقبه ويحرم على كل عاقل قبل
ورود الشرع لانه قبيح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون على القضاء به من غير اضافة الى حال دون حال قلنا
انتم منازعون فبماذا كرموه في ثلاثة أمور أحدها في كون القيم وصفاتنا والثاني في قولكم ان ذلك مما يعمله العقلاء بالضرورة
والثالث في ظنكم ان العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا عليها وليس على كونه ضروريا أما الاول وهو دعوى كونه
وصفا ذاتيا فهو تحكي على العقل فان القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية ولا يعقبه عوض حتى جازا بلام
الهام ونحوها ولم يقيم من الله تعالى ذلك لانه شبيهاعليه في الآخرة والقتل في ذاته له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تقدمه
جناية أو تتعقبه لانه الامن حيث الاضافة الى الفوائد والاعراض وكذلك الكذب كيف يكون قبيحا ذاتيا ولو كان فيه عصية
دمني باحقاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يعصى بتركه والوصف الذاتي كيف يتبدل الاضافة الى الاحوال
وأما الثاني وهو كونه مدركا بالضرورة وكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه والضروري لا ينافي فيه خلق كثير من العقلاء
وقولكم انكم مضطرون الى المعرفة وموافقون عليه ولكنكم تظنون ان مستند معرفتكم السمع كاطن الكهفي ان مستند علمه
تجربا للتواتر والنظر ولا يبعد التباس مدرك العلم وانما يبعد الخلاف في نفس المعرفة ولا خلاف فيها قلنا هذا كلام فاسد لا نقول
بحسن من الله تعالى بلام الهام ولا نعتقد لها جرة ولا نؤايد ايا فدل اننا ننازعكم في نفس العلم وأما الثالث فهو اننا لو سلمنا اتفاق العقلاء
على هذا الايضام تكن في حجة اذ لم يسلم كونهم مضطرين اليه بل يجوز ان يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري فقد اتفق
الناس على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ فلو اتفق ان ساعدتهم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا فكذلك
اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن ان يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الاشياء وبعضه عن تقليد مفهوم من

(لم يكن) في الازل خطانا اذ لم يتحقق الافهام فيه (بل فيما لا يزال) فقط والخطاب في اللغة توجيه الكلام للافهام ثم اطلق
على الكلام الموجب للافهام فان اكتفى بالصالح للأفادة فالأزلى خطاب في الازل وان راد الافهام الحالى فلا وأما اخذ العلم
بافهامه في الجلية كما قال السيد قدس سره فغير ظاهر ولا يفهم من لفظ الخطاب وما قال في الحاشية ان المتعريف كون الكلام
خطانا أحد الامر من الافهام بالفعل أو العلم في الحال بالافهام في المآل وأما المفهم بالقومع عدم العلم في الحال بكونه مفهما
في المآل فليس الاخطانا بالقوة عند الفريقين فادعاء محض بل الكلام الذي هي للافهام خطاب عند من يكتفي بالصالح
للافهام في المآل علم انه يفهم ما لا مالا نعم يشترط للعلم بأنه خطاب علم كونه مفهما فظهر ان الخطابة انما هو بالعلم وأما من
الخطابة في الجلية والتوجه للافهام ولو ما لاقتأمل (وستبين عليه أنه حكم في الازل وفيما لا يزال) فمن قال الكلام خطاب في
الازل قال انه حكم فيه ومن لم يقل لا يقول به فان قلت كيف يتأتى ازالة الحكم مع أنه الخطاب المتعلق والتعلق حادث قلت المراد
بالتعلق في الحد وقوع فعل المكلف من متعلقاته كالفعول ونحوه وليس هذا التعلق حادثا بل الحادث التعلق بمعنى أن يصير
المكلف مشغول الزمة بالفعل وأن هذا من ذلك كذا في التحرير ولأن نقول بعبارة أخرى المراد بالتعلق في الحد التعلق العام
من التعليق والتخيير والحادث التخيير قدس سره ولما فرغ عن الحد شرع في التقسيم فقال (ثم الاقضاء) الذي في الحكم
(ان كان حتما لفعل غير كف فالاجاب) أي فالحكم الاجباب وعلى هذا نأزم أن لا يكون الكف عن الحرام واجبا ولا يصلح
للدخول في باقي الانقسام فيقتل المحصر فالصواب أن لا يقيد بغير الكف (وهو نفس الامر النفسي) وهو ظاهر عند كون
الامر النفسي مدلول اللفظي (أو) ان كان (ترجيا) لفعل (فالنسب) أي فالحكم التندب (أو) ان كان (حتما)
لكف الفعل (فالتحريم) أي فالحكم التحريم بالقياس الى المكفوف عنه وان كان واجبا بالقياس الى نفسه المطلوب
فتدبر احسن التدبر (أو) ان كان (ترجيا) لكف (فالكراهة) أي فالحكم الكراهة (والتخيير الاباحية) أي
الحكم بالتخيير الاباحية (والخفية) لما وجدوا أحكام ما ثبت بدليل قطعي مخالفة لما ثبت بظني (لاحظوا) في التقسيم

الآخذين عن السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لاهل الضلال فالتأتم الاتفاق من هذه الاسباب لادل على كونه ضروريا فالا
بدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجوز الخطا على كافة هذه الامة خاصة اذا لم يعد اجتناع الكفاية على الخطا عن تقليد وعن
شبهة وكيف وفي المحدثين لا يفتقد قبح هذه الاشياء ولا حسن نقائصها فكيف يدعى اتفاق العقلاء احتجوا باننا تعلم قطعاً أن
من استوى عنده الصدق والكذب أثر الصدق وما لا اله الا الله ان كان عاقلاً وليس ذلك الحسنه واب الملك العظيم المستولى على
الاقام اذا رأى ضعفاً من سراقى الهلاك يميل الى انقاده وان كان لا يعتقد أصل الدين لينة نظر نواب ولا ينظر منه أيضاً مجازاة
وشكر ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه بل ربما يتعجب به بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا كره على كلمة الكفر أو على
افشاء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره وعلى الجملة استحسن مكارم الاخلاق وافاضة النعم بما لا ينكره عاقل
الا عن غناد والجواب أن لا ينكر اشهر هذه القضايا بين الخلق وكونها محمود مشهورة ولكن مستندها اما للتدين بالشرائع واما
الاغراض ونحن اغتنم شكر هذا في حق الله تعالى لانتفاء الاغراض عنه فاما اطلاق الناس هذه الالفاظ فيما يدور بينهم فيستمر
من الاغراض ولكن قد تدنى الاغراض وتخطى فلا يشبهها الا المحققون ونحن ننبه على مثرات الغلط فيه وهي ثلاث مثرات
بغاط الوهم فيها (الاولى) ان الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان وافق غرض غيره من حيث انه
لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستهتر لغيره فيقضي بالقبح مطلقاً وربما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول
هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور هو مصيب في واحد منها وهو أصل الاستقبح ويخطئ في امرين أحدهما اضافة
القبح الى ذاته إذ تغفل عن كونه قبيحاً لمخالفة غرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقاً ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عدم الالتفات
الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض (العلطة الثانية) ان ما هو
مخالف للغرض في جميع الاحوال الا في حالة واحدة تادى قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال فيراها مخالفاً
في كل الاحوال فيقضي بالقبح مطلقاً لاستلزام احوال قبحه على قلبه وهذا حاله النادرة عن ذكره يحكمه على الكذب بانه
قبيح مطلقاً وغفلت عن الكذب الذي تستغاد به عصية ذم نبي أو ولي وإذا قضى بالقبح مطلقاً واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على

(حال الدال) في الطلب الحنفى لانه العبد في الباب (فقالوا ان ثبت الطلب الحازم بقضي الافتراض) ان كان ذلك الطلب
لفعل (أو التحريم) ان كان ذلك للكف (أو) ثبت الطلب الحازم (بظني فالإيجاب) ان كان ذلك الطلب للفعل
(وكرهه التحريم) ان كان ذلك للكف فلاحكام اذن سبعة فقد بان أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس الا في التسمية
لا في المعنى فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لا يبال قولنا ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض
في كلام الشارع على أيهما يحمل فقد غلط كيف واد النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والظن انما
نشأ من بعد ذلك الزمان ومن البين أن اطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس الاعلى الا لزام لا غير والذي وقع في هذا الغلط
ما بين القاضي الامام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض (و) الوجوب وكرهه التحريم (بشاركتهما) أي الافتراض
والتحريم (في استحقاق العقاب بالترك) أي الافتراض والوجوب يتشاركان في استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم
وكرهه التحريم يتشاركان في استحقاق العقاب بترك الكف (ومن ههنا) أي من أجل التشارك في هذا اللازم (قال)
الامام الهمام (محمد) رحمه الله تعالى (كل مكروه حرام تحويلاً) وأراد استحقاق العقاب بالفعل القطع بأن محمداً رحمه الله
تعالى لا يكفر بجاهد المكروه (والحقيقة) من الكلام (ما قاله) أي الامامان الشيخان (انه الى الحرام أقرب) للتشارك
في استحقاق العقاب بالفعل (هذا) واعلم انه قد يطلق الافتراض على ما يكون ركناً أو شرطاً للعبادة فيقال انه فرض فيها
وان كان ثابتاً بدليل ظني كما يقال مسرع الرأس فرض وأمثاله وما لم يكن شرطاً ولا ركناً بل مكمل لها ولكن كان حتماً يقال
له الواجب سواء كان الحتم مقطوعاً كما يقال السر واجب في الطواف أولاً كما يقال الفاتحة واجبة في الصلاة وهذا
الاصطلاح مذكور في الكتب وبعضهم يزعموا أنهم انما أطلقوا الافتراض في أمثال المسح لانه قطعي ثابت بالكاتب وشنع عليه
فيه بتشيعات يطول الكلام يذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليرجع اليه (واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم كرهه الإيجاب
والتحريم) جعلوا امره (أخرى الوجوب والحرمه فحمل بعضهم على المسامحة) وقالوا انما جعل الوجوب والحرمه لانهما

سمعه ولسانه انغرس في نفسه استقباح منقر فلو وقعت تلك الحالة النادره وجد في نفسه نفرة عنه لطول نشوه على الاستقباح
فانه ألقى اليه منذ الصبا على سبيل للتأديب والارشاد أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد ولا ينبغي على حسنة في بعض
الاحوال خيفة من أن لا يستحكم كفه عن كذب فيقدم عليه وهو قبيح في أكثر الاحوال والسماع في الصغر كالنقش في
الحجر فينغرس في النفس ويحس الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الإطلاق بل في أكثر الاحوال والذالم يمكن في ذكره
الأكثر الاحوال فهو بالإضافة اليه كل الاحوال فلذلك يعتقد مطلقا (العلظة الثالثة) سبها سبق الوهم الى العكس فان
ما يرى مقصودا بالشئ يظن أن الشئ أيضا لا محالة مقرون به مطلقا ولا يدري أن الاخص ايدامقرون بالاعم والاعم لا يلزم أن
يكون مقرونا بالخاص ومثله نفرة نفس السليم وهو الذي نهشته الحية عن الجمل المبرقش اللون لانه وجد الاذى مقرونا
بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالاذى وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعذرة لانه وجد الاذى والاستقذار
مقرونا بالرطب الاصف فتوهم أن الرطب الاصفر مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يعتذر الاكل وان حكم العقل بكذب
الوهم لكن خلقت قوى النفس مطبوعة للاوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع ليعفر عن حسنة سميت باسم الهوى واذا وجد
الاسم مقرونا بالقيح فظن أن القيح أيضا ملازم للاسم ولذا تورد على بعض العوام مسئلة عقلية جليلة فيقبلها فاذا قلت هذا
مذهب الاشعري والحنبلي والمعتزلي نفرة عنه ان كان يسيء الاعتقاد فحين نسبت اليه وليس هذا طبع العاقل خاصة بل طبع
أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم الاعلاء الراعيين الذين اراهم الله الخلق حقا وقواهم على اتباعه وأكثرا لخلق قوى نفوسهم
مطبوعة للاوهام الكاذبة منع عنهم بكنهايا وكذا قسدا منطلقا وبخلافهم بسبب هذه الاوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على
النفس واذلك ينفر طبع الانسان عن الميت في بيت فيه ميت مع قطعه بأنه لا يتحرك ولكنه كانه يتوهم في كل ساعة حركته
ونطقه فاذا انتهت لهذه المشادات قرحم ونقول انما يرجع الانفاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرائع لدفع الاذى الذي
يلحق الانسان من رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وسببه ان الانسان بقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره
معرضا عنه وعن انفاذه فيستقبحه منه بخلافه غرضه فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشر في الهلاك في حق نفسه

أثران لهما أو أريد بهما الإيجاب والتعظيم خلافا للسبب على السبب ولك أن تتعقرو في المقسم وتقول أو يد بالقسم حين قسم الى
الاجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا الصق بكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه (و) حل (بعضهم على أنهم ما تعبدان
بألذات مختلفان بالاعتبار) فلا بأس بجعلهما من أقسام الحكم لانه ليس هنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة
فان الفعل معدوم ولا ينصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الاصفه الحاكم وهو معنى افعال ولها اعتباران اعتبارا فيهما
بالفاعل ونسبتها اليه وحينئذ تسمى ايجابا واعتبارا بعلفها بالفعل فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار تسمى وجوبا وهذا معنى قوله
(فان معنى افعال اذا نسب الى الحاكم) واعتبر مع هذا الانتساب (سمى ايجابا واذا نسب الى الفعل) واعتبر مع هذا
الانتساب (سمى وجوبا) فيبينهما اتحاد ذاتي وتغاير اعتباري (وأورد أن الوجوب مستتر على الإيجاب) فان الشئ يجب
بالإيجاب (فكيف الاتحاد) والالزم ترتيب الشئ على نفسه (ويجب) بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب (بحجوز ترتب
الشئ باعتباري على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر) ولا استحالة فيه وفيما نحن فيه نسبت
الى الفعل متأخرة عن نسبتته الى الحاكم (قال السيد) قدس سره (وهذا يجب مما قيل ان الإيجاب من مقولة الفعل
والوجوب من مقولة الانفعال) وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد وقال انه لا بأس في كون الشئ باعتبار مندرجا
تحت مقولة وباعتبار آخر تحت أخرى (ودعوى امتناع صدق المقولات على ثبوت اعتبارات شئ تحت مقولة) فانه جائز
لا بأس به (انتهى) كلام الشريف (أقول) انه قدس سره لم يردن المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة
حاصلة من التأثير ولا يصدق على صفات الباري بل أراد الاعتبارية و (الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية) التي هي
أجناس عالية (لم يلزم وتصادق) المقولات (الاعتبارية) التي يعبر بها العقل وان لم تكن أجناسا (باعتبارات مختلفة ليس
بممتنع) فلا بأس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فبطل أي هيئة تأثيرية وباعتبار نسبتته الى الفعل المفعول
انفعال أي هيئة تأثيرية (فلا يرد ما قيل) في حواشي ميرزا جان (ان الشيخ) شيخ الفلاسفة أبلغني بن سينا (في الشفاء

فدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم فالفرض في بهيمة أوفى شخص لأرقه فيه فهو بعيد تصوره ولو تصور فيقي أمراً آخر هو طلب الشئ على إحسانه فان فرض حباً لا يعلم أنه المتقد فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعثاً فان فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيقي ميل النفس وترجح نصحها في نفرة طبع السليم عن الجبل المبرش وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء فطن أن الشئ مقرن بها بكل حال كما أنه لما رأى الأذى مقرن بصورة الجبل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرن بالأذى فالمقرن بالأذى بذو المقرن بالمكروه بل الإنسان إذا جالس من عشقه في مكان فاذا انتهى إليه أحس في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلي * أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وماتك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديار

وقال ابن الزوي منبها على سبب الاوطان

وحبب أوطان الرجال اليهم * ما رُب قضاها الشباب هنالك

إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم * عهد الصبا فيها خنوا النكاح

وشواهد ذلك مما يكثر وكل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على اليق في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء ولا الشرع بل ربما استقصوه وإنما استحسنه من ينتظر الثواب على الصبر أو من ينتظر الشاء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين وكهم من شجاع ركب متن الخطر ويتجهج على عددهم أكثر منه وهو يعلم أنه لا يطيقهم ويستقر ما يشاءه من الأملما يعاشره من توهم الشاء والحد ولو بعدموته وكذلك أخفاء السر وحفظ العهد دائماً أوصى الناس بهما لما فهم من المصالح وأكثروا الشاء عليهما فاحتمل الضرر فيه فاعلمنا بحتمه لأجل الشاء فان فرض حباً لثناء فقد وجد مقرن بالثناء فيميل الوهم إلى المقرن بالأذى وان كان خالياً عنه فان فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقيم لأسنى في هلاكه نفسه بغير فائدة يستحق من يفعل ذلك قطعاً فيعلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وعلى هذا يجري

صرح بان المقولات متباينة بالذات تبايناً ذاتياً (فلا يتصادقان) على شيء (ولو باعتبار) وجه عدم الوجود أن قول ابن سينا في المقولات الحقيقة لا الاعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فإن هذا من ذلك وأعلم أن ما ذكره المصنف تغزل بعد تسليم قول ابن سينا أولئك أن تقول أي حجة في حساب ابن سينا فإنه ما أقام عليه دليلاً فلنأخذ أن نأساعده فعلى كلامه قدس سره أن دعوى امتناع صدق المقولات وإن اشتهر بين الفلاسفة ومصدر عن شيخهم محل مناقشة عندني فلا يراد ثم ههنا بحثان الأول أنه لا يلزم من الدليل غير أن الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم أن لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز أن يكون صفة اعتبارية ومافال في الحاشية أن الوجوب ليس صفة لفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والعدم مدام معدوماً لا يتصف بصفة حادثة مـ سـ لا فينبذ لاحظ للفعل من الوجوب الوجود فاعل متعلق به فقيه أنه سلم تعلق الفعل فكونه متعلق بصفة حادثة فلزم أن لا يصح هذا التعلق والتحقيق أن اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري وحينئذ يصح اتصافه بصفة اعتبارية أخرى ثم إن تغزلنا قول سينا أن الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تغير التكليف قطعاً يحدث من تعلق الخطاب بالأزني بصفة فيه هي صيرورة ذمته مشغولة بأداء الفعل وهو الوجوب فأفهم وأما الكلام بأن الطلب لا يتعلق بالمعوم وسيجي أنه مكلف فلا بد له من وجود فالمكلف وإن كان معدوماً ما نال لكنه حاضر عنده تعالى فتعلق به الطلب كذلك الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن أن يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفقهه هذا العبد فان ما يجي من تكليف المعوم الطلب التعلق وهو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعلق يصح بالمعوم وأما وجود المكلف والفعل متحققين زمانياً وجودهما في الازل عنده تعالى فقول بالقدم الدهري والاصوليون برويه شيئاً فإهذا الثاني أن تغير الوجوب والاحباب ضروري فإنهما متضايقان مقتضيان للوصوفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب بالانكسار تغاير المفهومين وإنما المقصود اتحاد المصدق بالذات مع الغايرة بالاعتبار وهو معنى الفعل قائماً بالفاعل متعلقاً بالفعل فالتعلق يتبع عنه مفهومين أحدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيصف به الفاعل والاخر باعتبار تعلقه بالفعل فيصف به

الجواب عن الكذب وعن جوع ما يفرضونه ثم نقول نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقيم بعضهم من بعض الظلم والكذب وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى ومن قضى به فستد مقياس الغائب على الشاهد وكيف يقبس والسيد وتزل عبيده واماءه وبعضهم يوجب في بعض ورتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لقمع منه وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده ولم ينج منعه وقولهم أنه تركهم لينزجوا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس لانه علم أنهم لا ينزجرون فلينهم قهرا فكمن ممنوع عن الفواحش بعنة أو عجز وذلك أحسن من تمكينهم مع العلم أنهم لا ينزجرون

(مسئلة) لا يحبب شكر المنعم عقلا خلافا للعترة "ودليله أن لا معنى للواجب إلا ما أوجب الله تعالى وأمر به وبوعده بالعقاب على تركه فإذا لم يرد خطاب فأي معنى للوجوب ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يتجاول أمانا من وجب ذلك لفائدة أولا لفائدة ومحال أن يوجب لفائدة فان ذلك عبث وسفه وان كان لفائدة فلا يتجاول أمانا ترجع إلى المعبود وهو محال أن يتعالى ويتقدس عن الأغراض أو إلى العبد وذلك لا يتجاول أمانا أن تكون في الدنيا أو في الآخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ويحرمه عن الشهوات واللذات ولا فائدة له في الآخرة فان الثواب تنقل من الله يعرف بوعده وخبره فإذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يتأب عليه فان قيل يحظر له أنه ان كفر وأعرض عما يعاقب والعقل يدعو إلى السؤال طرقي الامن قلنا لا بل العقل يعرف طريق الامن ثم الطبع يستحث على سلوكه كل انسان مجبول على حب نفسه وعلى كراهة الام فقد غلطتم في قولكم ان العقل داع إلى العقل هاد والبواعث والدواعي تنبثق من النفس تابعة لحكم العقل وغلطتم أيضا في قولكم أنه يتأب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لان هذا الخاطر مستنده وهم غرض في تأب الشكر بغيره عن الشكر وهم ممتدوا بان بالإضافة إلى جلال الله تعالى بل ان في باب الاوهام فر بما يحظر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه لانه أمدته بأسباب النعم فلعله خلقه ليرفه وليتمتع فأنعمه بنفسه تصرف في ملكته بغير إرادته ولهيبه شتان احدهما قولهم اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقيمة الشكر ان لا يسبيل إلى انكاره وذلك مسلم لكن في حقهم لا لهم بهتزون و يرتاحون للشكر ويغفون بالكفران والرب تعالى يستوى في حقه الامران فالعصية والطاعة في حقه سيان وبشبهه امران أحدهما أن المنقر إلى

المفعول المفروض عنده بمعنى افعول هو وجوب والحباب أي مصداقهما وهذا المظهر اندفاع الاول كما لا يخفى على ذي كياسة والحق عند اعلام الغيوب والمفارقة عن تقسيم الاقتضاء والتحيز أي الخطاب التكليفي شرعي في تقسيم الوضعي فقال * (ثم خطاب الوضع أصناف منها الحكم على الوصف بالسبية) أي بكونه سببا لحكم (وهي بالاستقراء وقتية) ان كان السبب وقتا (كالذلول) أي الزوال (لوجوب الصلاة) لقوله تعالى وأقم الصلاة لذلول الشمس (ومعنوية) ان لم يكن وقتا (كالاسكار للتحريم) لقوله عليه وآله وأحبه الصلاة والسلام كل مسكر حرام وراه مسلم (ومنها الحكم بكونه مانعا مالم يحكم) فقط مع بقاء السبب على السبية (كالأبوة في القصاص) فانها تمتعت القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما (أو للسبب كالدين في الزكاة) فانه منع التصاب عن كونه سببا فان أداءه حاجة أصلية والتصاب مانع ولا يبق فاضلا من غني حتى يكون مفضيا إلى وجوب الاغتناء فقد اتضح الفرق بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكاة التصاب المغني سببا وأما القصاص فالسبب فيه القتل العمد العدوان وانما تختلف الحكم في البعض لما منع فافهم (ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالفسخ على تسليم المبيع) للبيع أي صحته وهي حكم (أو للسبب كالطهارة) شرطت (في الصلاة وسبها تعظيم الباري تعالى) وقد شرطت الظهارة فيها لاجل لان التعظيم يفقد مع فقدان الطهارة (هذا) * والان شرع في مسائل الاحكام ولنقدم عليها نغزيف الواجب لما فيه من الشغب وان كان علم سابقا في ضمن التقسيم (وهو ما استحق نازكه العقاب استحقا فاعطيا) كما عليه قالوا الحسن والقبح العقليين (أو) استحقا فاعاديا كما عليه الاشعرية وزيدنا كفي جميع وقته ليدخل الموضع وقيل نازكه في جميع وقته وجعله ليدخل الموضع والكفا في ولا حاجة اليهما ويكتفي في المتن بتقدير وما قيل انه لا يصح استحقا في العقاب بالعدم لانه غير مقدور وان أريد الكف عن الفعل للزمان يكون التاركة الغير الكافي لا يستحق العقاب فقه ما سيجي ان عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور وجب استحقا في العقاب فان قيل فعلى هذا يانز عدم حصة العفو قلنا كلا (والعفو) لمستحق العقاب (من الكرم) فلا ينافي الاستحقاق والصاوح (وقيل ما أوعده بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف

السلطان يحرم بل أتمته في زاوية بيته وحجرتة مستهين بنفسه وعبادة العباد بالنسبة إلى جلال الله دونه في الرتبة والثاني أن من تصدق عليه السلطان بكسرة خبز في محضه فأخذ دور في البلاد وسادى على رؤس الأشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة إلى الملك قبيحا واقتضا حمله نعم الله تعالى على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة إلى خزان المال خزانة الملك نفى بأشكال تلك الكسرة تشابهها ومقدورات الله تعالى لا تنتهي بأضعاف ما أفاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع بقضى إلى الخاف الرسل فانهم إذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعون لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلا بالشرع ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزاتكم فثبتوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا تقدر على ذلك ما لم ننظر فيؤدى إلى الدور (والجواب) من وجهين أحدهما من حيث التحقيق وهو أنكم غلطتم في ظنكم بنا أننا نقول استمقرار الشرع موقوف على نظر الناظر بل إذا بعث الرسول وأيد بمعجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة ولو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب باليجب النظر إلا بمعنى الواجب الأما ترجع فعله على تركه بدفع ضرر معالوم أو موهوم فعنى الوجوب رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح والله تعالى هو المرجح وهو الذى عرف رسوله وأمره أن يعرف الناس أن الكفر سقم مهلك والمصيبة ذاة والطاعة شفاء فالمرجح هو الله تعالى والرسول هو المنجر والمعجز سبب يمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التى بها يعرف صدق المنجر عن الترجيح والطبع المجلول على التأمل بالعذاب والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر وبعد ورود الخطاب بحصول الإيجاب الذى هو الترجيح وبالتأيد بالمعجز تحصل الامكان في حق العاقل الناظر إذ قدره على معرفة رجحان فقوله لا أنظر ما لم أعرف ولا أعرف ما لم أنظر مثله ما لو قال الأب لولده التفت فان وراءك سباعا يهاوذا بهم علك إن غفلت عنه فيقول لا أنفت ما لم أعرف وجوب الالتفات ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع ولا أعرف السبع ما لم ألتفت فيقول له لاجرم تهلك بترك الالتفات وانت غير معذور لأنك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك الذى يقول الموت وراءك ودونه الهوام المؤذبة والعذاب الآليم ان ترك الامعان والطاعة وتعرف ذلك بأننى نظرفي معجزتي فان نظرت وأطعت نجوت وان غفلت وأعرضت فآله تعالى غنى عني عني وعن عملي وإنما أضربت بنفسك

في الوعيد جائز فيجوز أن يعذب بالعقاب ولا يأتي به فان أهل العقول السليمة يعذونه فضلا لا نقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما (دون الوعد) فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه (ورد) هذا العذر (بأن أبعاد الله تعالى خبره فهو صادق قطعا) لاستحالة الكذب هناك واعتذر بأن كونه خبرا ممنوعا بل هو انشاء للتخويف فلا بأس حينئذ في الخلف ورده بقوله (ونحويز كونه انشاء للتخويف كاقبل) في حواشي ميرزا جان وغيرها (عدول عن الحقيقة بلا موجب) يلجئ إلى العدول وهو غير جائز (على أن مثله يجري في الوعد) إذ يمكن أن يقال أنه لانشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف (فينسب إلى المعاد) هذا الخلف (أقول) ثالثا (لأنه) يجوز الانشائية (الدل على بطلان العقوف مطلقا) لأنه التجاوز عن يستحق المؤاخذه وعلى هذا البس المؤاخذه موعودة (والكلام) كان (في خروجه بعد تسليم وجوده) وإذا لم يتم العذر يجوز الخلف (فلا بد أن يقال) في العذر (ان الإيعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو) فلا خلاف ولا راد ولا أن تقلب عليه بأن التقيد عدول عن الحقيقة بلا موجب ومثله يجري في الوعد أيضا فلازم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جواز وقوعها فالحق أن الموجب للعدول مستحق وهو تبوء جواز العقول لاهل الكبار الغير المشركين تبوءا قطعا باطنيا مثل الشمس على نصف النهار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لغير الكفرة فاما بالتقيد أو جعله لانشاء التخويف وأما الوعد فلا موجب فيه فيسبى على الحقيقة وأما فليس بشئ لان التخويف لا يكون إلا على فعل صحيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عن مستحق الذم بالعقاب والعفو قيل في ترجيح الاضمار على التخويف بأن التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين ونص الوعد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا يصح في كلام واحد أن يكون نحو يضاف في حق البعض وخبر في حق الآخرين ولا يبعد أن يجاب بأنه هناك تخويف في حق الكل إلا أنه ربما يؤخذ فان مؤاخذه المخوف حادثة ربما يعفو نعم لا آيات والأحاديث المخصوصة بأهل الشرك لا تحتمل على انشاء التخويف لعدم الموجب هناك وإذا وقع في كلام الشيخ إلا كبر خلفه الله في الأرضين قدس سره أن لا وعيد حقيقة الاالنصوص الواردة في حق المشركين * (مسئلة الواجب على الكفاية) أي الواجب الذي

فهذا أمر معقول لا يتناقض فيه (الجواب الثاني) المقابلة بمذهبهم فأنهم قضاوا بأن العقل هو الواجب وليس بوجوب يجوزوه
 الجواب ضروريا لا ينقل منه أحد أذلو كان كذلك لم يخل عقل عاقل عن معرفة الواجب بل لا دمن تأمل ونظر ولولم ينظر لم يعرف
 وجوب النظر وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا يتصور فيؤدي أيضا إلى الدور كما سبق فان قيل العاقل لا يتجاوز عن خاطر ينظر إن له
 أحدهما أنه انظر وشكر أريب والثاني أنه انظر ترك النظر عوقب فلو حله على القرب وجوب سألوه طريق الأمن قلنا كم
 من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يحط به هذا الخاطر بل قد يحط به أنه لا يتم في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر فكيف
 أعذب نفسي بلا فائدة ترجع إلى والي المعبود ثم إن كان عدم الخلو عن الخاطر من كفاية التمكن من المعرفة فإذا بعث النبي
 ودعا وأظهر المجيزة كان حضور هذه الخواطر أقرب بل لا ينقل عن هذا الخاطر بعد أذار النبي ونحوه ونحن لا نشكر أن
 الانسان إذا استشعر الخفاة استسحق طبعه على الاحتراز فان الاستشعار انما يكون بالتأمل الصادر عن العقل فان سمى
 معرف الواجب موجبا فقد تجاوز في الكلام بل الحق الذي لا يجاز فيه أن الله موجب أي مريح الفعل على الترتل والنبي يخبر
 والعقل معرف والطبع باعث والمجيزة ممكنة من التعريف والله تعالى أعلم

(مسئلة) ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة وقال بعضهم على الخطر وقال بعضهم على
 الوقف ولعلمهم أرادوا بذلك فيما لا يقضي العقل فيه تحسين ولا تقبيح ضروريا ونظرا كما فصلنا من مذهبهم وهذه المذاهب كلها
 باطلة أما انطال مذهب الإباحة فهو أن تقول المباح يستدعي مباحا كما يستدعي العلم والذكر كراو عالموا المباح هو الله تعالى إذا
 خير بين الفعل والتركة بخطابه فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن إباحة وإن عوا بكونه مباحا أنه لا حرج في فعله ولا
 تركه فقد أصابوا في المعنى وأخطأوا في اللفظ فان فعل الإبهة والصبي والمجنون لا يوصف بكونه مباحا وإن لم يكن في فعلهم تركهم
 حرج والأفعال في حق الله تعالى أعني ما يصدر من الله لا توصف بأنها مباحة ولا حرج عليه في تركها لكنه إذا اتقى التخيير
 من المخير انتفت الإباحة فان استعبر استعبر على إطلاق اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به إلا في الحرج فقد أصاب
 في المعنى وإن كان لفظه مستكرها فان قيل العقل هو المباح لأنه خير بين فعله وتركه أذ حرم الفحيم وأوجب الحسن وخير فيها

من شأنه أن يثاب الأتون ولا يعاقب التاركون إذا أتى به البعض وإن لم يأت أحد يعاقب الكل (واجب على الكل أي كل واحد)
 والمصنف جرى في هذا الكتاب على إطلاق الواجب بحيث يشمل القرض أيضا (ويسقط بفعل البعض) فان قيل سقوط
 الواجب من غير أدائه نسخ له قال (ولا يلزم النسخ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الواجب) وهو ليس
 بنسخ وهي حصول المقصود من الإجابة بانباين واحد وتحقيقه أن المقصود من الإيجاب قد يكون تعاقب المكلف بالاستئغال
 به كافي الأركان الأربعة وقد يكون المقصود شيئا آخر يجب لأجله ما يحصل المقصود بحصوله فإذا حصل المقصود لا يبقى
 الواجب واجبا كما الجاهل فانه انما واجب لإعلاء كلمة الله تعالى فإذا أتى به البعض حصل الإعلاء وسقط الواجب وهذا إجماع
 من النسخ (وقيل) الواجب على التكفية واجب (على البعض) اليهم وهو مختار صاحب الحصول وأما القول بأنه واجب
 على واحد مدعي عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر عن معتد به وبطلان بين فانه يلزم أن لا يكون المكلف عالما بما كلفه ولا يصح
 من أحد دية أداء الواجب والقول بأنه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء كصلاة الجنائز فانها تجب على من
 شاهدها ثم لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلاة الجنائز على كل أحد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح
 صاحب الهداية أن سبب وجوب صلاة الجنائز شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوفاية تصير صلاة الجنائز فرضا على
 جبرائه دون من هو بعيد فان أقام الأقربون كلهم أو بعضهم سقط عن الكل وإن بلغ الأبعد أن الأقرب ضيع حقه فعلى الأبعد
 أن يقوم بها فان تركه الكل فكل من بلغ إليه خبر موته آثم فافهم لناؤلا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال وقوله عليه
 وآله وأجماها الصلاة والسلام طلب العلم فربضة على كل مسلم ومسئلة رواد الامام أو حنفية وغير ذلك فلو جرحه للعادل عنه
 و (لنا) ثانيا (ثم الكل بتركه اذا ظنوا أن غيره لم يفعل) ولولم يكن واجبا عليهم لم يأتوا جميعا قال في الحاشية وفيه ما فيه
 ولعل وجهه أن اثم الكل لاوجب الواجب على الكل بل تأثم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجي مع حله وقد يقال لعل اثم
 الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدي هذا وجهه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الواجب

ليس بحسب ولا قبح قلنا تحسين العقل وتقيده قد ابطناه وهذا مبني عليه فيبطل ثم تسمية العقل بمبها مجاز كتمهية موجبا
فان العقل يعرف الترجيح ويعرف انتفاء الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف ذلك ومعنى كونه
مباحا انتفاء الترجيح والعقل معرف لا مية فانه ليس بمرجح ولا مسؤول لكنه معرف للرجحان والاستواء ثم نقول هم تنكرون على
أعجاب الوصف اذا أنكروا استواء الفعل والترك وقالوا ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقصه الا يجوز ان رد الشرع بايجابه
فدليل على أنه متميز بوصف ذاتي لاجله يكون لطفنا هيا عن الفعشاء داعيا الى العبادات ولذلك أوجب الله تعالى والعقل لا يستقل
بدركه ويجوز ان رد الشرع بغيره فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه الى الفعشاء لا يدركه العقل وقد استأثر الله
بعله هذا مذهبهم ثم يقولون هم تنكرون على أعجاب الحظر اذا قالوا الانسلم استواء الفعل وتركه فان التصرف في ملك الغير بغير
اذه قبح والله تعالى هو المالك ولم يأذن فان قيل لو كان قبحا لتهي عنه وورد السمع به فعدم ورود والسمع دليل على انتفاء قبحه
قلنا لو كان حسنا لأذن فيه وورد السمع به فعدم ورود والسمع دليل على انتفاء حسنه فان قيل اذا أعلن الله تعالى أنه نافع
ولا ضرر فيه فقد أذن فيه قلنا فاعلام المالك ايانا أن طعمه نافع لا ضرر فيه ينبغي أن يكون اذا فان قيل المالك منا
يتضرر والله لا يتضرر بالتصرف في مخلوقاته بالاضافة الى مجرى التصرف في مراء الانسان بالنظر فيها وفي حال طه
بالاستقلال وفي سراج به بالاستضاء به قلنا لو كان قبح التصرف في ملك الغير لتضرره لا لعدم اذنه فبح وان أذن اذا كان
متضررا كصف ومنع المالك من المراء والطل والاستضاءة بالسراج قبح وقد منع الله عباده من حمله من الماء كولات ولم يبق
فان كان ذلك لتضرر العبد فها من فعل الا يتصور أن يكون فيه ضرر حتى لا يدركه العقل و رد التوقيف بالهي عنه ثم نقول
قولكم انه اذا كان لا يتضرر البارئ بتصرفنا فيح فم قلتم ذلك فان نقل مراء الغير من موضع الى موضع وان كان
لا يتضرر به صاحبها بغيره وانما يباح النظر لان النظر ليس تصرفا في المراء كما كان النظر الى الله تعالى والى السماء ليس تصرفا في
المنظور فيه ولا في الاستقلال تصرف في الماطن ولا في الاستضاءة تصرف في السراج فلو تصرف في نفس هذه الاشياء بما
يقضى بغيره الا اذا دل السمع على جوازها فان قيل خلق الله تعالى الطعم فيها والذوق دليل على أنه اذا رادنا فاعينها فقد كان

غير معقول والا يلزم انهم يتركوا البعض وهو يناق الوجوب الكفائي قالوا الوجوب على البعض (قالوا أو لا سقط بفعل
البعض ولو كان) واجبا (على الكل لم يسقط) بفعل البعض كسائر العبادات (قلنا) لانسلم الملازمة اذ المقصود وجود
الفعل في الواقع (وقد وجد) فلم يتبق علة الوجوب فسقط (كسقوط ما على الكفيلين بأداء أحدهما) لحصول المقصود
وهو حصول حق الدين وهذا استدلال فلو انقض المانقشة فيه بأنه ليس على الكفيلين دين وانما عليهم ما المطالبة فانه يكفينا في
الاستناد سقوط المطالبة عنهما باداء ما وجب به المطالبة اليهما نعم لو كان قبيلا كما يفهم من بعض كتب الشافعية تضرر فافهم
(و) قالوا (ثانيا) ايهام في المكلف بالا بهام في المكلف به) والتكليف بالمكلف به المهم صحيح فكذا على المكلف المهم
لحصول الصلحة به قلنا ولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بأن الواجب الكفائي يسقط بفعل الكل والبعض
فالمكلف القدر المشترك وهو لبعض فلا يحمى المانع الا ايهام وهو غير مانع لان ايهام في المكلف مثله في المكلف به وهو
لا يمنع وحاشا لجلوب أن السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية
بأن الوجوب على الكل فلم يجوز أن يكون من خواص بعض الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم (قلنا) ثانيا قياس مع الفارق
اذ (تأثير المهم غير معقول) بخلاف تأثير المتعين ترك المهم فاهام المكلف مانع دون المكلف به (قيل) عليه (مذهبهم
انهم الكل بسبب ترك البعض) فلا تأثير للمهم (قلنا) بل لازم ان ترك البعض يقتضى أو لا بالذات انهم البعض) اذ هم
التاكون للواجب (وان كان يؤل الى) انهم (الجميع ثانيا وبالعرض) لعدم أولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تأثير
الكل بالعرض أيضا الا اذا كان واجبا على الكل بالعرض وهم غير قائلين به (فيانم تأثير المهم أقول) لدفعه (الكل من فرد
البعض المهم) اذ هم اذهم البعض أهم من أن يتحقق في البعض والكل (فان الكل اذا أوأبه أوأبا وجب عليهم اتفاقا فانهم
الكل فرد من اسم البعض) كأأن اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض (وهذا الغم من تأثير المهم معقول البتة لانه
لا يناق التخصيص نعم) تأثير (المهم الغير الجامع للكل أى من حيث انه مهم غير معقول فنفكر) وفيه أو لا وان الكل وان

فقد اعلی خلقها عارية عن الطعوم قلنا الاشعرية وأكثر المعتزلة مطبقون على استحالة خلوه عن الاعراض التي هي قابلة لها فلا يستقيم ذلك وإن سلم فعله خلقها لا ينتفع بها أحد بل خلق العالم بأسره لالعله أولعه خلقه اليسدر له ثواب اجتنبها مع الشهوة كإتباع على ترك القبائح المشتهة وأما مذهب أصحاب الخطر فأظهر بطلاننا إذ لا يعرف خطرها بضرورة العقل ولا بدله ومعنى الخطر ترجيع جانب الترك على جانب الفعل لتعلق ضرر بحجاب الفعل فمن أين يعلم ذلك ولم يرد مع العقل لا يقضي به بل ربما يتضرر بتركه لذات عاجلا فكيف يصير تركها أولى من فعلها وقولهم أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فمسلدنا لا نسلم قبح ذلك لولا تخير بين الشرع ونهيه ولو حجب فيه العادة فذلك يقع في حق من تضرر بالتصرف في ملكه بل القبيح المنع عما لا ضرر فيه ثم قد بيننا حقيقة ذلك القبح ترجع الى مخالفة الغرض وإن ذلك لاحقة له وأما مذهب الوقوف أن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع والحكم في الحال فصحيح اذ معنى الحكم انطلب ولا خطاب قبل ورود السمع وإن أريد به أن نتوقف فلا ندري أنها محظورة ومباحة فهو خطأ لأننا ندري أنه لا خطر اذ معنى الخطر قول الله تعالى لا تفعلوه ولا باحة اذ معنى الاباحة قوله إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه ولم يرد شئ من ذلك

(الفن الثاني في أقسام الاحكام)

وشتمل على تهديد وسائل خمس عشرة أما التهديد فان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلف خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو باقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما أن يقتصر به الأشعار يعاقب على الترك فيكون واجبا ولا يستثنى فيكون نذرا والذي ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل الخطر والافكرار فيه وإن ورد بالتخيير فهو مباح ولا يندم ذكر حد كل واحد على الرسم فأما أحد الواجب فقيد كزنا طر فانه في مقدمة الكتاب ونذكر الآن ما قبل فيه فقال قوله الذي يعاقب على تركه فاعترض عليه بان الواجب قد يعنى عن العقوبة على تركه ولا يخبر عن كونه واجبا لان الواجب ناجز والعقاب مستطر وقيل

كان فرد البعض لكن الواجب على أى واحد واحد مما صدق عليه البعض أو على البعض المبهم فى أى فرد يتحقق وعلى الاول الواجب على الكل وإنما الاختلاف في التعبير وعلى الثاني فتأثير المبهم لازم قطعا لان التام لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك الواجب البعض المبهم فهو التام وهو غير معقول لانه حثد بتوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وتأنيبا يقول هذا العبد ان تأنيب المبهم باطل لان العقاب اما على بعض مبهم من حيث الاجهام أو على بعض معين أو على الكل وبطلان الاول ضرورى وكذا الثاني اذ لا أولوية للبعض وكذا الثالث وهو ظلم لان لكل أحد منهم العذر بانك أوجبت على البعض فعذب سوى ولا يصح أن يقال انما يعذب الكل لعدم الأولوية فيه لان هذا ليس أولى من عفو الكل بل عفو أولى لان رحمة سبقت غضبه ولو قيل ان الواجب على أفراد البعض والكل من أفرادها قال الما قلنا من الواجب على الجميع هذا والعلم الا نعم عند اعلام الغيوب (و) قالوا (ثالثا قال الله تعالى فلا تؤمن من كل فرقة) منهم طائفة ليستفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم يعني لم يؤمن من كل فرقة طائفة واحدا كان أو أكثر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لتفقه النافرون وينذروا قومهم بعد الرجوع أو لم ينفر طائفة في السرايا ولم ينفر كل أحد ولا يبقى آخرون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لتفقه الباقيون وينذروا قومهم الذين مع السرايا اذا رجعوا فقد أمر البعض بالخروج لتفقه أو الجهاد وكل منهما واجب على الكفاية (قلنا) ليس في الكريمة ما يدل على الواجب على البعض بل فيه تحريض لغروج البعض لتفقه لهم فائدة التفقه وعلى الترتل نقول (مؤول بالسقوط بفعل البعض جاعلين الادلة) هذا الدليل والدلائل للدلالة على الواجب على الكل من النصوص وغيرها (ثم) قال (في التحرير بشكل) مسألة الواجب على البعض بدليل السقوط بفعل البعض (سقوط) صلاة (الجنابة) بفعل الصبي العاقل كاهو الاصح عند الشافعية مع أنه لا واجب عليه) ولا يسقط الواجب الا بآداء من وجب عليه (أقول) لا إشكال فان ذلك السقوط (كنسقوط الدين بأداء المتبرع) مع أنه لا واجب لآداء الدين عليه والحاصل أنه بما يكون المقصود من الإيجاب شئ خروجه الفعل المقصود منه في الوجود فلو وجد بنفسه أو بأداء من لا واجب عليه يسقط الواجب

ما توعد بالعقاب على تركه فاعترض عليه بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد فإن كلام الله تعالى صدق ويتصور أن يعنى عنه ولا يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك بسبل بالمسكوك في تحريمه ووجوبه فإنه ليس واجباً ويخاف العقاب على تركه وقال القاضي أبو بكر رحمه الله الأولى في حده أن يقال هو الذي يذم تاركه ويلازم شرعاً وجوبه تعالى الذم أمر ناجز والعقوبة مسكوك فيها وقوله بوجه ما قصد أن يسئل الواجب المخير فإنه يلام على تركه مع بدله والواجب الموسع فإنه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله فإن قيل فهل من فرق بين الواجب والغرض قلنا لا فرق عندنا بينهما بل هما من الألفاظ المترادفة كالتمتع والازم وأصحاب أبي حنيفة اصطلاحوا على تخصيص اسم الغرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك الاطلاً ونحن لانكر انقسام الواجب الى مقطوع ومقتنون ولا يخفى في الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو أوجب الله علينا شيئاً ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالواجب انما هو بالجملة لا بالعقاب وهذا فيه نظر لأن ما استوى فعله وتركه في حقه فلا معنى لوصفه بالوجوب إذ لا نفع لوجوبه إلا بان يترفع فعله على تركه بالإضافة الى أغراضنا فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً وإذا عرفت حسد الواجب فالمختل في مقابله ولا يخفى حده وأما حد المباح فقيد قيل فيه ما كان تركه وفعله سيئاً وبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيم وبطل بفعل الله تعالى وكثير من أفعاله يساوى تركه في حقنا وهو ما في حق الله تعالى أبداً سائياً وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع يساوى تركه ولا يسمى شيئاً من ذلك مباحاً بل حله أنه الذي ورد الاذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بزم فاعله ومدحه ولا بزم تاركه ومدحه ويمكن أن يحد بأنه الذي عرّف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فسله ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازاً عما إذا ترك المباح بمعية فإنه يتضرر بلا من حيث ترك المباح بسبل من حيث ارتكاب المعصية وأما حد النذر فقيل فيه أنه الذي فعله خير من تركه من غير ذم يلحق بتركه ويرد عليه الأكل قبل ورود الشرع فإنه خير من تركه كما فيه من اللذة وبقاء الحياة وقالت القسدية هو الذي إذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فإنه لا يسمى بذم ما عصى على كل فعل ولا يذم إلا لأصاح في حده أنه المأمور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو تركه من غير حاجة الى بدل احترازاً عن الواجب المخير والموسع وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف

وهذا كما أنه متحقق في حقوق العباد فإن المقصود ومول الدين مثلاً فإن وجد الدائن مال المدين وأخذ بقدر دينه من غير أدائه أو أدى المتبرع الدين سقط الوجوب عن ذمة المدين كذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة دون آتاع المكلف بالذات بل الآتاع لأجل وقوع الفعل فقط فلو وقعت المصلحة بنفسها كما إذا أسلم الكفرة أو ماتوا أو أوقعتوا أو فاسد بينهم وقتلوا جميعاً سقط وجوب الجهاد عن الزمة فاقبل ان هذا قياس الحقوق الإلهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح ساقط فتدبر **مسئلة** « يجب الأمر من أمور معلومة صحيح » وواقع (وهو الواجب المخير) اصطلاحاً (كنهص الكفارة وقيل) فيها (الجب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو أتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات) على هذا الرأي لأنه آت بواجبات (أقول) هذا غير مطرد إذ ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب أحد المستعدين للإمامة الكبرى فإنه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الآثم ولعل القائل بهذا انما يقول بثوابات مهما أمكن ثم الظاهر أن النزاع انما هو في ما ورد الأمر فرداين أشياء معلومة وعلى هذا فالنقض انما يرد لو ثبت الأمر فيها بهذا الوجه والا (ثم هذا الاحتمال محال بشهرة قوله) قال السيد قال به بعض المعتزلة لا يعتد بهم قال في الحاشية قال مشاهيرهم الواجب الكل بدلا وهذا عن مذهبي فلا نزاع في المعنى وبعضهم جعلوا النزاع معنوياً بغير هذا المذهب بأن الواجب الكل ثم رد بأنه لو كان كذلك لم الآثم بترك البعض (وقيل) الواجب واحد (معين عنده تعالى) مبهم عندنا (وهو) أي المعين (ما يفعل فيختلف) الواجب فن أتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن أتى بالطعام أو الكسوة فهو الواجب (ورد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل) له أريد أن العلم بالوجوب يجب قبل الفعل والافهذ القائل بقبلية الوجوب (حق) يتمثل إذا امتثال من غير العلم بالوجوب غير معقول فإنه الاتيان بالواجب من حيث انه واجب وبني في أكثر الواجبات خصوصاً في الكفارة قال في الحاشية الواجب طلب وهو قبل المطاوع والتعين ولو في علم الباري انما يكون بعد الوجود لأن العلم تابع للعلوم انتهى وهذا يرشد الى أن الحاصل أنه لا يتصور لطلب المعين قبل الوجود وهذا أكثرى فإن الله تعالى يعلم الأشياء قبل وجودها

الفقهاء بين معاني أحدها المخطوطة فكشتمنا ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم الثاني ما نهى عنه نهى تزيده وهو الذي أشعر بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب كما أن التذنب هو الذي أشعر بأن فعله خير من تركه الثالث ترك ما هو الأولى وإن لم ينه عنه تركه صلاة الخبيث مثلا لا للهوى ورد عنه ولكن لكثرة فضله ونوايه قبل فيه أنه مكروه تركه الرابع ما وقعت الرية والشبهة في تحريمه كالمسبوع وقليل التبيذ وهذا فيه نظر لأن من أداه اجتهاده إلى التحريم فهو عليه حرام ومن أداه اجتهاده إلى الحل فلا معنى للكرهية فيه إلا إذا كان من شبهة الخصم خرازة في نفسه ووقع في قلبه فقد قال صلى الله عليه وسلم لا أثم خرازا للقلب فلا يقبح إطلاق لفظ الكراهة لما فيه من خوف التحريم وإن كان غالب الظن الحل ويحجه هذا على مذهب من يقول المصباح واحد فأما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه الحل * وأذفر غمان تمهيد الأقسام فلقد كرام المسائل المتشعبة عنها (مسئلة) الواجب ينقسم إلى معين وإلى مبهم بين أقسام محصورة ويسمى واجبا مختيرا كفضله من خصال الكفارة فإن الواجب من جعلها واحدا لا يعينه وأنكرت المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للاجتماع التخيير فانه امتناعا فاضل ونحن ندعي أن ذلك جائز عقلا وواقع شرعا أمادليل جواز عقلا فهو أن السيد إذا قال له بدء وأجبت عليك خطيئة هذا القميص أو ساء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت أكتفبه وأتبتك عليه وإن تركت الجميع عاقبتك واستأجب الجميع وإنما وجب واحد لا يعينه أي واحد أردت فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال أنه لم يوجب عليه شيئا لأنه عرض له عقاب ترك الجميع فلا يفتل عن الوجوب ولا يمكن أن يقال أوجب الجميع فإنه صرح بنقصه ولا يمكن أن يقال أوجب واحدا يعينه من الخطيئة أو البناء فإنه صرح بالتخيير فلا يبقى إلا أن يقال الواجب واحد لا يعينه وأما دليل وقوعه شرعا فخصال الكفارة بل إيجاب اعتاق الرقبة فإنه بالإضافة إلى أعيان العبيد يخير وكذلك تزويج البكر الطالبة للزناح من أحد الكفو من الخطاطين واجب ولا سبيل إلى إيجاب الجميع وكذلك عقد الأمانة لأحد الأمايين الصالحين للأمانة واجب والجمع محال فإن قيل الواجب جمع خصال الكفارة قلوا تركها عقيب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو أتى بأحد سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب

كما توجد يعلم كل ما يأتي به المكلف معينا فصحت تعلق الطلب به والحق ما قلنا سابقا (فانهم قيل) الواجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط عن الذمة (به) أي باتية (و) يسقط (ب) أيان (الآخر) أيضا لوقوع بدلائمه (لنا الجواز عقلا) متحقق كيف وإن الواجبات كلها إنما يطلب فيها القدر المشترك فإن الصلاة إنما يطلب فيها الأمر المشترك بين الصلاة الطرية الواقعة في كل جزء من وقتها وإنكاره مكاره (والنص دل عليه) دلالة قاطعة فيجب القول به قائم وجوب الكل (قالوا في التخيير) وإنما يقيد به لأن بعض دلائلهم لا يعطى إلا هذا القدر قال في الحاشية في هذا التقيد إشارة إلى أن لتخفيفه أصلا بخلاف المذهبين الباقيين المخالفين فإن في أحدهما الاختيار بحسب الفعل وفي الآخر بحسب الإسقاط فأرجع الكل إلى في التخيير كما في شرح المختصر لا يخفى ما فيه وفيه ما فيه انتهى لعسل وجهه أن التخيير في الإسقاط في مذهب الوجوب على الكل أيضا فإنه يسقط بفعل الكل أو البعض أي بعض كان بل المراد بالتخيير التخيير في الاتيان بالواجب في ضمن أي خصوصية شاء وهذا إنما يتحقق على القول المختار لأعلى المذهب الآخر فإن الواجب في الثاني الكل وفي الثالث الواحد المعين غاية ما في الباب أنه يختلف بحسب كل مكلف وفي الرابع الواجب المعين غاية ما في الباب أن الأخير يصير خلفا عنه فافهم (أولاً) الواحد معين (وغير المعين) مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكف به (لأنه سيجي امتناع التكليف به وبه يمكن إبطال المعين المختلف وغير المختلف لأنه مجهول فلا يصح التكليف به أيضا قلنا) لأنهم أن غير المعين مجهول بل (أنه معلوم من حيث أنه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة) وإن كان مجهولا من حيث أنه معين لكنه ليس بواجب بهذا الاعتبار (ويقع) هذا المفهوم (بوقوع كل) فاستحالته ممنوعة (وإنما يستحيل لو كاف بإقاعه غير معين في الخارج) قالوا (ثانياً) إن الواحد واجب وتخفيفه بتركه (كون الواجب أحدها والتخفيفه متناقضان قلنا الواجب المبهمة والتخفيفه المتعينات) التي هي أفرادها (وذلك جائز) لأن محل الوجوب غير محل التخيير (كوجوب أحد النقيضين) والاجاز ارتفاعهما (مع إمكان كل منهما) قالوا (ثالثا) الواجب بالجميع في التخيير كالوجوب على الجميع في الكفاية) فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هنالك على الكل (فإن مقتضى فيها واحد وهو حصول الصلحة بجميعهم قلنا) أولاه لنقل في مقابلة النص القاطع وثانياته قياس مع الفارق إذ (ثانيه) واحد لا يعينه غير معقول فلذا يجب هنالك على واحد لا يعينه بل على الكل (بخلاف التائيم تركه واحد) فإنه معقول

بأسباب دون الأداء وذلك غير محال قلنا هذا لا يطرد في الامامين والكفؤين فان الجمع فيه حرام فكيف يكون الكل واجبا ثم هو خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذ الامة مجمعة على أن الجميع غرم واجب واحتجوا بأن الخصال الثلاثة ان كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالاضافة الى صلاح العبد فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات وان تميز بعضها وصف يقتضي الاحتجاب فينبغي أن يكون هو الواجب ولا يجعل ميم ما غيره كليل يلبس بغيره قلنا من سلم كإن لا لا فعل أو صافا في ذواتها لا جعلها وجه الله تعالى بل الاحتجاب اليه وله أن يعين واحدة من الثلاث المتساويات فيخصصها بالاحتجاب دون غيرها وله أن يوجب واحدة لا يعينه ويحمل مناط التعيين اختيار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتنال احتجوا بان الواجب هو الذي يتعلق به الاحتجاب واذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلاث علم الله تعالى ما يتعلق به الاحتجاب فتميز ذلك في علمه فكان هو الواجب قلنا اذا أوجب واحد لا يعينه فاما فعله غير معين ولو خاطب السيد عبد الله في أو جبت عليه الخساية أو النافع فكيف يعلم الله تعالى ولا يعلمه الاعلى ما هو عليه من نعمته ونعمته غير معين ففعله غير معين كما هو عليه وهذا التحقيق وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من تعلق الاحتجاب به وانما هو اضافة الى الخطا وبالخطا بحسب النطق والذكر وخلق السواد في أحد الجسمين لا يعينه وخلق العلف في أحد الشخصين لا يعينه غير ممكن فلما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين فكيف يمكن بقول ربوبيته احدا كطالتي فالاحتجاب قول ينبع النطق فان قيل الموجب طالب ومطاوله لا بد أن يميز عنده قلنا يجوز أن يكون طلبه متعلقا بأحد أمرين كما تقول المرأتين من أحد الخاطبتين أيهما كان واعتق رغبة من هذه الرقاب أيهما كانت وبادع أحد هذين الامامين أيهما كان فكون المطلوب أحدهما لا يعينه وكل ما تصور طلبه تصور واجبه فان قيل ان الله سبحانه يعلم مسابقي به المكلف ويتأديه الواجب فيكون معينا في علم الله تعالى قلنا يعلم الله تعالى غير معين ثم يعلم أنه يعينه بفعله ما لم يكن متعينا قبل فعله ثم لو أتى بالجميع أول مراتب بالجميع فكيف يتعين واحدا في علم الله تعالى فان قيل فلم لا يجوز أن يوجب على أحد شخصين لا يعينه ولم قلتم بان فرض الكفاية على الجميع مع أن الوجوب يسقط بقطع واحد قلنا لان الوجوب يقتضي العقاب ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لا يعينه ويجوز أن يقال انه يعاقب على أحد الفعلين لا يعينه

فألو موجب من مختلف (قالوا علم) الله (ما يفعله فهو الواجب) في الحاشية أقول يلزم منه أنه لو لم يفعل لم يكن شيء واجبا عليه الآن يقال علم لوفعل لفعل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكلفة (قلنا) نعم أنه الواجب لكن (لكونه أحدها لا بخصوص) يعني كونه فردا من أفراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لأن الواجب هو مخصوصه فافهم قلنا وجوب واحد معين غير مختلف (قالوا) لا يجب أن يعلم الأمر الواجب والا لا يصح الأمر (فيكون) الواجب (معيناً عنده تعالى) لان الأهم لا يكون في المعلوم (قلنا) يعلمه حسبما أوجبه وهو مفهوم أحدها ولا إهم فيهما إنما الأهم في أفرادها (فان العلم تابع) أي مطابق (للعادوم) قالوا (تأنيلا لوف) المكلف (بالكل معا فالامتنال) أي الاتيان كما وجب (أما بالكل فعيب الكل) لانه لا يمثل إلا بالواجب (أو) الامتنال (بكل واحد فيزم تعدد العلل الثمانية) على واحد وهو محال (أو) الامتنال (بواحد لا يعينه وهو غير موجود فتعين المعين أقول) في الجواب اختار الشق الأول و (لا يلزم وجوب الكل بالامتنال بالكل) فانه إنما يمثل بالكل لكونه فردا من مفهوم أحدها ووجوده فيها (وانما يلزم) وجوب الكل بالامتنال بالكل (لأنه لا يمكن) الكل (بدلا) فيختصيصا بالجميع عما هو مجموع واجبا (الأتري أن عدم الجزئية تامة فإذا عدم العلم بالكل فإذا عدم الجزئية كان المجموع) من العدمين (هو العلة التامة) لان العلة بالحققة عدم العلة التامة فإذا عدم جزئها تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها وأذا عدم الجزئية فكل علم لاشتماله على عدم العلة التامة فكذلك ههنا الواجب حقيقة واحد لا يعينه فإذا وجد واحد من هذين فهو الواجب لاشتماله عليه وإذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه أيضا ويمكن أن يقرر باعتبار الأخير ومنع كون الواجب واحدا لا يعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل وبه الامتنال وهذا أظهر (وأجاب في المنهاج بان الامتنال بكل و) لا بأس بتعدد العلة التامة اذ (تلك معارفات) شرعية وليست عللا حقيقية فلا خلاف (وفيها نظر ظاهر) لان لهذا العرف أسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا منافي لما يستحق المصنف من نحو بتردد العلل في باب القياس فالجواب أن يقرر بان الامتنال أمر موجود فلا يلزم غلة وجوده وليس غلة شرعية بل عقليته والشرع انما جعل الواجب واجبا وأما كونه موجبا لامتثال الأمر عقلي فعمامه على عادية والمؤثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها أيضا غير متصور وكيف يجوز عاقل أن احتراق خشب واحد باحترافين ولعل هذا مردا شارح المنهاج

(مسئلة) الواجب ينقسم بالاضافة الى الوقت الى مضيق وموسع وقال قوم التوسع ينقض الوجوب وهو باطل عقلا
وشرعا أما العقل فان السيد اذا قال بعد مضط هذا الثوب في بياض هذا النهار ما في أوله أو في أوسطه أو في آخره كيما أردت
فيهما ففعلت فقد امتثلت بحاجتي فهذا معقول ولا يخافوا ما أن يقال لم يوجب شيئا أصلا أو واجب شيئا مضطضا وهو ما حالنا فلم يبق الا
أنه أوجب موسعا وأما الشرع فالاجماع معتقد على وجوب الصلاة عند الزوال وأنه مهماض في كان مؤذيا بالافترض ومثلا
لامر الايجاب مع أنه لا تنفيق فان قيل حقيقة الواجب الايسع تركه بل يعاقب عليه والصلاة وانخاطة ان أضغها الى آخر
الوقت فيعاقب على تركه فكيف يكون وجوبه في آخر الوقت أما قبله فيخبر بين فعله وتركه ففعله خير من تركه وهذا أحد النذب قلنا
كشف القطاع عن هذا أن الاقسام في العقل ثلاثة فعل لاعقاب على تركه مطلقا وهو النذب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو
الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت ولكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض أجزاء الوقت وهذه أقدم ثالث
فيقتصر على عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدد والنذب والوجوب فالاولى الاقاييم الواجب الموسع والنذب الذي لا يسع تركه وقد
وجدنا بالشرع سبي هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نسبة الفرض في ابتداء الوقت الصلاة وعلى أنه يشاب على فعله
نواب الفرض لا نواب النذب فاذا الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والتزام يرجع الى اللفظ والذي ذكرناه أولى فان
قيل ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافة الى أول الوقت نذب فيجوز تركه وبالاضافة الى آخر الوقت ستم اذا لا يسع تأخير
عنه وقولكم انه بنوى الفرض فلم يكن فرض بمعنى أنه يصير فرضا كجمل الزكاة بنوى فرض الزكاة وشاب نواب مهمل الفرض
لا نواب النذب ولا نواب الفرض الذي ليس بمهمل قلنا قولكم انه بالاضافة الى أول الوقت يجوز تأخير فهو نذب خطأ اذ ليس هذا
خذ النذب بل النذب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل وما جاز تركه ببدل
وشرط فليس نذب ببدل ما لو امر بالاعتاق فانه ما من عبد الا ويجوز تركه اعتاقه لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر وكذلك
خصمال الكفارة ما من واحدة الا ويجوز تركها لكن ببدل ولا يكون نذبا بل كما يسمى ذلك واجبا بخبرنا يسمى هذا واجبا غير مضيق
واذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلاثة فلا معنى للثالث وما جاز تركه بشرط يقارن بالاجوز
بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد على امتناع تعدد المعارف ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بكل وجوب كل فلا يصح
الابتناء على ما سبق في المتن ثم ان المستدل بين فساد وجوب واخذ لا يعتنه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بكل وان لم يسلم
فهو الجواب فافهم * (تقسيم) الواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فزوت والا فغير مؤقت و (الوقت في الموقف) اما ان
يفضل عن الواجب (فيسمى ظرفا موسعا) والمشهور أن الموسع اسم للواجب (كوقت الصلاة وهو سبب الوجوب)
بالاضافة الصلاة اليه وهي تكرر بشكر الوقت وهذا آية السببية (وطرف اللؤدي) فانه يسعه ويسع غيره (وشرط للاداء
وهو) أي كونه شرطا للاداء (الحكم في كل) واجب (موقت وليس المظروف عن المشروط لان) المشروط الاداء والمظروف
الصلاة المؤدق (الاداء غير المؤدق وما في التحريم المراد بالاداء الفعل المفعول فيجند ان) أي المشروط والمؤدق المظروف
(لا) المراد (فعل الفاعل) وهو الاداء (لانه اعتباري لا وجوده فتدفع لان الحادث وان كان اعتبارا بالصلح للشرط وما
أن يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره (فيسمى معيارا ومضيضا) والمضيق قد يطلق على الواجب (وهو قد يكون
سببا للوجوب كرمضان من شرعا لفرض الصوم) واليوم الواحد لا يصلح محلا للصومين فانما تعين للفرض (فلم يبق غيره
مشروعا) فصار الوقت معيارا له (فلا يشترط نية التعيين) اذ لا مزاحم فيصح نية المطلق (بل يصح نية مبيانية) للنفق
أو الواجب الآخر (عند الحنفية خلافا للجمهور) هم الائمة الثلاثة قال الشيخ ان الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا لفرض
الصوم يقتضي عدم جهة ما نوى لجهة ما نوى كلف وهو شاذي أن لم أرد الصوم الفرض والاعمال بالناس قال في الحاشية اذا
نوى جهة الخصوص شرعا بطلت النسبة للصحة لوجود الفعل والنوع اذا انحصر في فرد نال ذلك الفرد به هذا ورده واقف
الاسرار الباراع في العلوم بان انتفاء الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز أن يتنصا معامع أن الكلام في صحة الاطلاق
ايضا وشدركانه في بعض تصانيفه بان تعيين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخره لانه لا يبق مشروعا وكيف انتهى
في الشرعيات بقر والمشروعة بل يجوز أن يصح وان كان الاثنى عاصيا كصوم العيد فلم ينحصر النوع في الفرد ولو سلم أن الشهر لم
يبق محلا للصوم أصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل يجوز أن تلفوا نية ويكون الصائم لغير الفرض كعدم النية

تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث وأما ما ذكرتموه من أنه تعجيل للفرض فلذلك سمي فرضا فخالفا لاجتماع اذ
يجب نية التعجيل في الزكاة وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت إلا ما نوى في آخره ولم يفرقوا أصلا وهو مقطوع به
فإن قيل قد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان يقع بفعل المكلف في آخر الوقت تبين وقوعه
فرضا وان مات أو حين وقع نفلا قلنا لو كان يقع نفلا لجازت بنية التفصيل استحالة وجود نية الفرض من العالم بكونه نفلا اذ
النية قصد يتبع العلم والوقف باطل اذ الامة مجمعة على أن من مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤديا فرض الله
تعالى كما هو وأداه اذ قال نويت أداء فرض الله تعالى فإن قيل ينتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتثال
أو الفعل وليس ذلك فإن الواجب المجبر ما خيره بين شيئين كتحصيل الكفارة وما خيرا للسرعة بين فعل الصلاة والعزم ولأن مجرد
قوله صل في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم فاجبا زيادة على مقتضى الصفة ولأنه لو غفل وخلا عن العزم ومات في وسط الوقت
لم يكن عاصيا قلنا ما قولكم لو ذهل لا يكون عاصيا فسلم وسببه أن الغافل لا يكلف أم أذا لم يغفل عن الامر فلا يخلو عن العزم
الا يصد وهو العزم على التمسك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام الا به فهو واجب فهذا الدليل قد دل على وجوبه وان
لم يدل عليه مجرد الصفة من حيث وضع اللسان ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة فإذا رجع حاصل الكلام إلى أن الواجب
الموسع كالواجب المجبر بالاضافة إلى أول الوقت وبالاضافة إلى آخره أيضا فإنه لو أخلى عنه في آخره لم يعص إذا كان قد فعل في أوله

(مسئلة) إذا مات في أثناء وقت الصلاة فمات بعد العزم على الامتثال لا يكون عاصيا وقال بعض من أراد تحقيق معنى
الوجوب أنه يعصى وهو خلاف إجماع السلف فأنعم لهم كانوا لا يؤمنون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من
وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير لاسبابها إذا اشتغل بالوضوء ونهض إلى
المسجد فمات في الطريق بل محال أن يعصى وقد جوزوه التأخير في فعل ما يجوز له كيف يمكن تعصيته فإن قيل جاز له التأخير
بشرط سلامة العاقبة قلنا هذا محال فإن العاقبة مستورة عنه فإذا سألنا وقال العاقبة مستورة عني وعلى صوم يوم وأنا أريد أن
أؤخره إلى غد فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصى بالتأخير فلا بد له من جواب فإن قلنا لا يعصى فلم أعم بالموت الذي

في حكم المفطر هذا وتحقق المقام أن اليوم الواحد أي يوم كان لا سبع أكثر من صوم واحد بالضرورة فظهر رمضان لا سبع
كل يوم منه الا صوما واحدا ولما وجب الله تعالى الصوم فيه صار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا لصوم آخر كيف ويؤيده
أيضا حديث رواه الفقهاء فإذا استلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم رمضان فلم يبق محلا فإمام هذا
الشهر كالسابق في حق صوم غير رمضان بخلاف يوم العيد فإن الشرع ما عين الصوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم إيقاع
هذا فإن وقع يكون صوما والموقع عاصيا فإذا ثبت أن الواحد الذي يسعه كل يوم من أيام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا
يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف إلى هذا اليوم وان لم ينو بقيد الفرضية مساو في الصدق لصوم الفرض فلا إطلاق
والتعيين سواء ونشبهته بالصوم المضاف إليه المقيد بقيد النقلة في قوة الصوم الفرض والنقل ولو نوى على هذا الوجه بتأدي
الفرض ويلغوه هذا التقييد فكذلك ما هنا من عندنا ولعل الله يتحدث بعد ذلك أمر (الابنة المسافرة) عند الامام أبي حنيفة
رحمه الله تعالى لا يكفي لإداء الفرض إذا كان بنية نفل (للتخص) فرمضان في حقه كشعبان فلا يتأدى بنية واجب آخر
ولان نقل في رواية لذلك ولأنه لما رخص الفطر لمصالح بنية فالأولى أن رخص لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه أن
يفرغ ذهنه عن أداء واجب آخر وعلى هذا فيصح الفرض بنية النقل فإن مصلحة دينه تقتضي أن يقع عن الفرض وهذه رواية
أخرى أقوى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب أن يكون رمضان في حقه كشعبان بل هو يوجب حل
الفطر ففسد وأما عدم اتساع الوقت صوما آخر فمخالفة لما دل عليه الحديث المروي بعومه وهذا كلام حق وإن شئت فسمه
أركانه بما ذكر سابقا أن هذا اليوم كان لا سبع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز اتصافه
بوصف سواء كان حلالا أو حراما والوجه الثاني أيضا ضعف اذ لا شركة في المنطق فإن اعتبار مصالح البدن يمكن بتجوز الإفطار
فإن المحل صالح له بخلاف مصلحة أداء واجب آخر فإنها غير ممكنة إذا المحل ليس صالحا للصوم آخر غير الفرض كما علمت وأما
المريض فقد اضطربت الأقوال فيه ففي كشف المنار أنه يقع عن الفرض اذ لا ترخص بالبحقيقة المجبر واذا صام بان أن لا يجز

ليس اليه وان قلنا بعضي فهو خلاف الاجماع في الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تغتوب قبل الغد فأنت عاص وان كان في علمه ان تحيا فلذلك التأخير فيقول وما يدريني ماذا في علم الله فبقاؤا كفي حق الجاهل فلا بد من الحزم بالتخليل أو التحريم فان قيل فان جاز تأخيرها أبدأ ولا يصح اذا مات فأى معنى لوجوبه قلنا لتحقيق الوجوب بالله لم يجز التأخير إلا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التأخير إلا الى مدة تغلب على ظنه البقاء لها كتأخير الصلاة من ساعة الى ساعة وتأخير الصوم من يوم الى يوم مع العزم على التفرغ له في كل وقت وتأخيرها من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهرا أو الشيخ الضعيف على التأخير سنتين وغالب ظنه أنه لا يعيش الى تلك المدة عصى بهذا التأخير وان لم تمت ووفق للعمل لكنه مأخوذ بجوب ظنه كالمعز اذا ضرب ضرباً يهلك أو قاطع سلة وغالب ظنه الهلاك ثم ان لم يمت ولهذا قال أبو حنيفة لا يجوز تأخير الحج لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن وأما تأخير الصوم والركعة الى شهر وشهرين فجاز لانه لا يغلب على الظن الموت الى تلك المدة والشافعي رحمه الله يرى البقاء الى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ثم المعز اذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهالك ضمن لانه آمن لكن لانه أخطأ في ظنه والمخطئ ضامن غيراً أم

(مسئلة) اختلافوا في أن ما لا يمت الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا أن هذا ينقسم الى ما ليس الى المكلف كالقدرة على الفعل وكالبذل في الكفاية وكالرجل في المشي فهذا الاوصاف بالوجوب بل عديمه يمنع الإيجاب الاعلى مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وكذلك تكليف حضور الامام الجمعة وحضور تمام العبد فله ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بعذره الواجب وأما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم الى الشرط الشرعي والى الحسنى فالشرعي كالطهارة في الصلاة يجب وصفه بالوجوب عند وجوب الصلاة فان إيجاب الصلاة إيجاب لما يصير به الفعل صلاة وأما الحسنى فكالمشي الى الجمعة والمشي الى الحج الى مواضع المتشابه فينبغي أن يوصف أيضاً بالوجوب اذا أمر البعيد عن البيت بالحج أمر بالمشي اليه لا بالحاجة وكذلك اذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الانبسل جزء من الرأس واذا وجب الصوم ولم يمكن الانسبال جزء من الليل قبل الصبح فيوصف ذلك بالوجوب ونقول ما لا يتوصل الى الواجب إلا به وهو فعل المكلف فهو واجب وهذا أولى من أن نقول يجب التوصل الى

ولا ينبغي ما فيه فان الرخصة منوطه بظن زيادة المرض أو بتحقيقه واذا صام وازداد مرضه فنبغي أن يجوز عن واجب آخر عند قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المرض تفصيل بين أن يضربه فتعلق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالسافر وان كان المرض لفساد الهضم فتحققها فان صام بنسبة النذر وقع عن الفرض وفي الشق الثاني أن يضاعفاً كما اذا صام صاحب المرض الثاني واستضره وزاد مرضه ينبغي أن لا يقع عن فرض الوقت وروى الامام أبو الحسن الكرخي أن المريض والمسافر سمان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رأيه وأما عند هما والعجم والمريض والمقيم والمسافر سوا سفي في كفاية مطلق النية ونية المبان لاداء صوم الوقت وهو الانشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم أنه نقل عن المصنف أن المريض الذي لا يضربه الصوم والثلث المرفه المسافر سواء في عدم المشقة فتجوز الاططار لاحدهما دون الآخر تحكيم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دللت على عدم اعتبار المشقة في رخصة السفر وانعقد الاجماع حتى لم يرو خلاف فيه فابق السفر على اطلاقه بخلاف المرض فان الظاهر أن ترخيص الاططار فيه للضرورة كغيره ولما ينص الانسان عن المرض فلو كان مطلقه من خصامه كان لافتراضه فائده بل يرتفع الصوم من الدين المهم الا قليلاً كالعدم فافهم (وقد لا يكون) المعيار (سبياً) للوجوب) كالنذر المعين فيأدى بمطلق النية ونية النفل (الاف رواية) غير مختارة لانه كان للتأخر في ذلك اليوم صوم واحد وكان له أن يصفه بصفة التفلية وغيرها ولما تذر به صار واجبا فلا يتصف بالتفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلة فهذا اليوم مصادق ليس الا للتذوق فيصح (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالقضاء والكفارة (بلا) التفلية وتسبق نية الصوم في هذا اليوم ومصادق ليس الا للتذوق فيصح (ولا يتأدى بنية واجب آخر) كالقضاء والكفارة (بلا) خلاف) في رواية (بمخلاف رمضان) فانه يصح بكل نية (فرقاً بين إيجاب الله تعالى (واجب العبد) فواجب الله تعالى صار صوم رمضان يوصف بالفرض فلا يتصف بصفة أخرى ولا يمكن غيره ليتصف وأما المنذور فأتى بعين بنذره وقد كان أيامه الوقت لاداء واجب آخر فنذره لا يخرج صوم اليوم عن قبول وصف الوجوب والازم قبل الشروع وهو معصية ولا نذر بها وأما ابطال التفلية فكان فيه ما ذكرنا من الشارع فوقت النذر المعين محل لا يقاع الصوم مع وصف الكفارة مثلاً وان كان يقاعه

الواجب بما ليس بواجب اذ قولنا يجب فعمل ما ليس بواجب متناقض وقولنا ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض فانه واجب لكن الاصل وجب بالاجاب قصدا اليه والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود وقد وجب كفيما كان وان كان عليه وجوبه غير عليه وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقتدرا فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس وما سلكه من الليل قلنا قد وجب التوصل به الى الواجب وهو غير مقتدر بل يجب سمر الرأس ويكفي أقل ما ينطق عليه الاسم وهو غير مقتدر فكذلك الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا التقدير كاف في الوجوب فان قيل لو كان واجبا لكان يتأب على فعله ويعاقب على تركه وتاركه الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس بل من غسل الوجه وتاركه الصوم لا يعاقب على تركه الامامة لئلا قلنا ومن أين كذب ذلك ومن أين عرفتم أن ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب في الحج وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وان كان بطريق التوصل وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء وليس يتوزع على أجزاء الفعل فلامعنى لضافته الى التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب قلنا هذا مسلم لانه انما يجب على العايز ما القادر فلا وجوب عليه (مسئلة) قال قائلون اذا اختلفت منكوبة بلحنية وجب الكف عنها لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوبة حلال ويجب الكف عنها وعذا متناقض بل ليس الحرمة والحل وصفان اتيا لهما بل هو متعلق بالفعل فاذا لم يفعل الوضوء فحما في معنى لقولنا طاعة المنكوبة حلال ووطء الاجنبية حرام بل هما حرامان احدهما بعله الاجنبية والاخرى بعله الاختلاط بالاجنبية فالاختلاف في العلة لا في الحكم وانما وقع هذا في الاوهام من حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالبحر والقدرة والسواد والبايض والصفات الحسية وذلك وهم ينالونه اذ ليست الاحكام صفات للاعيان املا بل نقول اذا اشبهت رضية بنساء بلدة فتكبر واحدة تحت واختل أن تكون هي الرضية في علم الله تعالى ولا نقول انهم ليست في علم الله تعالى زوجة له اذ لا معنى للزوجات الا من حل وطؤها يتكاح وهذه قد حل وطؤها فهي حلال عنده وعند الله تعالى ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وخلال هذه في طئه بل اذا ظن الحل فهي حلال عند الله تعالى ايضا وسأني تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين أما اذا قال لزوجه احد كاطالقي فيجوز أن يقال يحل وطؤها والطلاق غير واقع لانه لم يعين له محلا فصار كما اذا باع أحد عبده ويجوز انما القويوت واجبه التذرع فانكشف الفرق بآتم وجهه فلا تصح الى من يقول لا فرق بين النذر ورضان لانهم ما فرضان فلم يقع في الوقت مبانيهما مشروعا فينبغي أن يكسح حكمهما (واجب ووشين) شبه (بالمعارف) شبه (بالظفر) فانه لا يسمع في عام واحد (الواحد) وبهذا شبه المعارف كالابيع والايجابا واحدا (ولا يستغرق فعهله وقته) الذي هو أشهر الحج وهذا آية الانساع وفيه أن العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العكره فلا يصلح شبه بالمعارف والا فوق الصلاة ايضا معيار اذ بعضه لا يسمع الا صلاة واحدة ثم عدم استغراق فله عام الوقت لا يكتفي للظرفية بل سعة الوقت بفعله آخره وليس أشهر للعام الواحد كذلك وهما وجه آخر لا لشكال أي لكونه ذا شهرين هو ان العام الاول لا يصلح الاجبا واحدا والتأخير عنه انما فهو وقته والعام الآخر مشكوك فنعين لاداء هذه الوجه معيار وان وجد أعوام أخرى فهي ايضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العرجا آخر وهذا الوجه صارت ظروفا كذا ذكره القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام غير الاسلام بقوله ومعنى قولنا انه مشكوك أن وقته العكره وأشهر الحج في كل عام صالحة لاداءه ثم أشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ويمكن جعل عبارة المتن عليه ايضا ثم هذا الوجه انما يتم على رأي الامام أبي يوسف رحمه الله فانه يرى التعجيل واجبا وأما على رأي الامام محمد رحمه الله فنسبة العكره الى نسبة وقت الظهر اليه فان قلت الحج وان كان وقته العكره لكنه محتمل الموت قبل ادائه العام الثاني فالعام الاول محتمل أن يكون هو العكره فيقتضي الوقت ويحتمل أن يكون بعض العكره فيقتضي وقت هذا لا وجوب وقوع التعذيب من الشارع بل مثله مثل الزكاة اذا تضيقت بقر الموت والصلاة اذا تضيقت بالتأخير بخلاف قول أبي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لاحتمال الموت فيقتضي شرعا فاذا عاش ولم يحج العام الاول تضيقت الثاني شرعا وصار موع العام الاول موسعا فافهم وتأمل فانه حقيق به (ومن ههنا) أي من أجل شبه بالمعارف والظرف أعطى حكمين حكيمهما قلنا (يتأدى فرضه بمطلق النسبة ويقع عن النقل اذا نواه) وانما لم يعكس لان التفضيل تضاد الفرضية وليست بمطلقة كافي المعيار والاطلاق لا يضادها وأنت لا يذهب عليك أنه هل يصلح العام الاول النقل أم لا وعلى الثاني يلزم

أن يقال حرمتا جميعا فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب أكثر الفقهاء والمتبع في ذلك مذهب ابن
 الجبلة أما المصير إلى أن أحدهما محرمة والأخرى منكوبة كما هو مذهب في اختلاف المنكوبة بالاجنية فلا تنقذ ههنا لأن ذلك
 جوهل من الأدعى عرض بعد التعيين وأما هالفلس متعينا في نفسه بل يعمله الله تعالى مطلقا لاحداهما لا يعينها فان قيل اذا
 وجب عليه التعيين فإلله تعالى يعلم ما سيعمله فتكون هي المحرمة المطلقة يعينها في علم الله تعالى واتمها ومشكل علينا قلنا الله
 تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله متعينا بل يعمله قابلا للتعين اذا عينه المطلق ويعلم أنه سيعين
 ز ينسب مثلا فتعين الطلاق بتعيينه اذا عين لا قبله وكذلك نقول في الواجب الخيرة الله تعالى يعلم ما سيعمله العبد من خلال الكفارة
 ولا يعلمه واجبا يعينه بل واجبا غير معين في الحال ثم يعلم ضرورة متعينا بالتعين بدليل أنه لو علم أنه يجب قبل التكفير وقبل التعيين
 فيعلم الواجب والطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين (مسئلة) اختلافوا في الواجب الذي لا يتقدر بحد محدود كسم
 الرأس والطمأنينة في الركوع والسجود ومدة القيام أنه اذا ادعى أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب فلو سمح جميع الرأس
 هل يقع فعله بحملته واجبا أو الواجب الأقل والباقي نيب فذهب قوم إلى أن الكل وصف بالوجوب لأن نسبة الكل إلى الأمر
 واحد والامر في نفسه أمر واحد وهو أمر واجب ولا يميز البعض من البعض فالكل امتثال والاولى أن يقال الزيادة على الأقل
 نيب فإنه لم يجب الأقل ما نطلق عليه الاسم وهذا في الطمأنينة والقيام وما وقع متعاقبا أظهر وكذلك المسح اذا وقع متعاقبا وما
 وقع من جلته معا وان كان لا يميز بعضه من بعض بالاشارة والتعيين فمحتمل أن يقال قدر الأقل منه واجب والباقي نيب وان
 لم يميز بالاشارة المتدوب عن الواجب لأن الزيادة على الأقل لا عقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الواجب
 (مسئلة) الوجوب بام الحواز والاحاة بمحذ ذلك قلنا بقضى بخطا من ظن أن الواجب اذا نسخ في الحواز بل الحق أنه
 اذا نسخ جميع الامر إلى ما كان قبل الوجوب من تحرير أو اباحة وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن فان قيل كل واجب فهو
 جائز وزيادة اذا جاز ما لا عقاب على فعله والواجب أيضا لا عقاب على فعله وهو معنى الحواز فانما نسخ الوجوب فكأنه أسقط

أن يصح بنية النفل أيضا وعلى الاول فلا يكتفي بالاطلاق فان المؤدى لم يتعين للفرض وأيضا الواجب وان كان واجبا فمؤدرا
 لكن غايته حرمة غيره لأنه صار الوقت في حق ما عداه كالحرمة فلا بد من نية التعيين بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه أن
 في الحج تسعة حتى حكم (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة أن يحج ابنك وكان غير عاقل تام فاكتفى بنية أمه فأولى أن يصح
 بنية مطلقة من الحاج وأما النفقة فصادرة بالكلية فلا يصح بنيتها هذا والله أعلم عراده وهو علام الغيوب (مسئلة) اذا
 كان الواجب موسعا فجميع الوقت وقت لادائه) فيتميز المكلف أن يأتي به في أي وقت شاء من وقته القدر ولا يترك في كل
 الوقت (قال القاضي) أو بكر الباقتلاني (وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلا وتعين) الفعل
 (أخروا لوجوب) أي هؤلاء (تجدد العزم في كل جزء) حتى إن أدخل بالعزم في الجزء الثاني عصى (بل) يجوز أن يكون
 مذهبهم العزم (الاول) ينسحب انحصار النية التي ينضيق (فلا روم في المنهاج أن البذل متعدد والبذل واحد) وذلك
 لم يوجد في الشرع وجه عدم ورودنا لتأنيلا تعدد البذل فإنه لم ينص عليه فيجوز أن يكون واحدا منسجبا انحصار النية وأما اذا
 وجد العزمان فليس كل بدلا لذات بل البذل أحدهما الموجود في ضمنهما كما في خصال الكفارة لأخصوص الاول والثاني لا دخل
 له في البدية (على أن) البذل أيضا متعدد فان (إيقاعات الفعل بعد الاجزاء) أي عدد اجزاء الوقت ولاشك أن تلك
 الإيقاعات واجبة بدلا فإنه ان يؤد في أول الوقت فيجب الإيقاع الثاني وهكذا فكذا أعزها متعددة (فتساوى) الإيقاعات
 (الاعزام) الأبدال فان قيل الواجب ليس الصلاة ولا تعدد فيها وإنما تعدد في الإيقاعات الجزئية فالبدل واحد والبذل
 كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بدل الصلاة المطلقة وبخبر ثبانه كبر ثبانه فان قلت الشرع انما أوجب صلاة واحدة
 لاصولات لكن موسعا فيجب في كل جزء بدلا لصلاة واحدة والعزم البذل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب إلى
 الآخر فهذا هو الجواب الاول والآخر تعدد الأبدال قطعاً قال هب الواجب من الشرع صلاة واحدة لكن لا بوحدة متعينة

(١) قوله حتى حكم الخ كما في الأصول التي عندنا وأصل العبارة في شرح محمد عبد الحق هكذا ان في الحج تسعة حتى حكم رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بصفة حتى عصى غير عاقلة مع أمه فاكتفى الخ والحديث في مسند وغيره روت امرأته صبيها لها فقالت يا رسول الله
 ألهذا قال نعم ولك أجر اه كتبه مصححه

العقاب على تركه فيبقى سقوط الملقاب على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو ندب وزيادة فإذا نسخ
الوجوب بقي الندب ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين وكلاهما وجه بل الواجب لا يشتمل معنى الجواز فإن حقيقة الجواز التخصير
بين الفعل وتركه والناسوي بينهما بسوية الشرح وذلك منفي عن الواجب وذكر هذه المسئلة هيئاً إلى من ذكرها في كتاب
النسخ فإنه نظري حقيقة الوجوب والجواز لا في حقيقة النسخ **(مسئلة)** كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم
أن الحائر لا يتضمن الأمر وأن المباح غيره أمور به لتناقض أحدهما كما سبق خلافه فالحق أنه قال المباح مأمور به لكنه دون
الندب كما أن الندب مأمور به لكنه دون الواجب وهذا محال إذا الأمر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل ما دون فيه ومطلق
له فإن استعمل لفظ الأمر في الأذن فهو يجوز فإن قيل ترك الحرام واجب والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة
والسكوت المباح أو الكلام المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والكذب والزنا مأمور به قلنا قد يترك بالندب حرام
فليكن واجبا وقد يترك بالحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو تناقض ولا يزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر
بالشيء نهى عن ضده والنهي عن الشيء أمر بإحدا أضداده بل يزم عليه كون الصلاة حراما إذا تحرم (١) بهما ترك الزكاة
الواجبة لأنه أحد أضداد الواجب وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء فكيف يمكن أن يقولوا به فإن قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف
وهل هو من التكليف قلنا إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وإن أراده ما عرف من جهة
الشرع إطلاقه والأذن فيه فهو تكليف وإن أراده أنه الذي كاف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة
بل بأصل الإيمان وقد سمى الاستاذ أبو اسحق رحمه الله تكليفا بهذا التأويل الأخير وهو بعيد مع أنه نزاع في اسم فإن قيل فهل
المباح حسن قلنا إن كان الحسن عبارة عما فاعله أن يفعله فهو حسن وإن كان عبارة عما أمر بشيئ فاعله والتناء عليه أو
وجب اعتقاد استحقاقه للتناء والقيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم والعقاب فليس المباح بحسن واحترنا باعتقاد
الاستحقاق عن معاصي الأنبياء ففسد الدليل على وقوعها منهم ولم يؤمر بها منهم ولم يكن اعتقاد استحقاقهم لذلك مع

بل أي وحده كانت فإن الواجب الصلاة في أي جزء وقعت ولا شأن أن الصلاة الواقعة في الجزء الأول جزي وفي الجزء الثاني جزي
آخر فإذا يؤدى في أول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء آخر بل إبقاها في جزء آخر وكذا الأعرام فتدبر لأن الواجب واحد
موجود في هذه الجزئيات بالذات والأعرام قد كبرت في الوجود فلا جواب الأول (و) نقل عن بعض الشافعية وقيل بل
عن بعض المتكلمين وقته أوله فإن أخره ففضاه فينبغي على هذا أن يأتم بالتأخير عن أول الوقت (و) روى عن بعض
الحنفية العراقيين ليس كل الوقت وقتا للواجب (بل أخره) وقته (فإن قدمه فنقل يسقط به الفرض) كالوضوء قبل
الوقت ونسب في المنهاج هذا القول إلى الحنفية وهذه النسبة غلط وما قال بعض شروحه أنهم قالوا ليس في أول الوقت واجب
الاداء ففيه أنه نقل لا محله فإن نفس الوجوب لا يوجب نفلية المأني به بل ينافيها ولو أتى به المكلف أتى بالواجب قطعاً (قال)
الامام أبو الحسن (الكرخيان بقي) المؤدى في غير الآخر (بصفة التكليف إلى آخر الوقت فاقدمه واجب) والافتقل
لنا أن الأمر وسع وقت الفعل) وخبر المكلف بالاداء في أي وقت شاء (لأنه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصيا بالإجماع) القاطع
قبل حدوث هذه الآثار (والنعين) بأول الوقت أو آخره (نضيقي) مناب للتوسعة (والتخصير بين الفعل والعزم) كافي قول
القاضي (زيادة) على توسعة الأمر من غير دليل (واستدل بأن المصلي في غير الآخر) بل في الوسط (بمثال) فليس
الواجب في الأول والآخر إلا الامتثال ثم هو محتمل (لكونه مصليا قطعاً لا كونه أتيا بأحد الأمرين) فبطل قول القاضي
(وربما سمع المقدمة) المذكورة فاتها كيف يسلمها القاضي (فقيس أنها تجمع عليها إجماعاً قطعياً) فلا يصح المنع (أقول)
الإجماع على الامتثال بهلخص وصافي كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه (لأن الامتثال أداء الواجب كما يجب) وقد
تقدم الخلاف فيه (فلا إجماع) فتأمل) إشارة إلى المنع الفرعية مستنداً بأن الامتثال في وقت أعم من الوجوب فيه والجواب
أننا أردناه إتيان الأمور به على وجهه وهذا لا يحصل إلا بالاتيان كما يجب ولك أن تقول في تقرير الدليل أن خروج المصلي
في غير الآخر عن عهدة التكليف انما هو لاتيان الصلاة لا لاتيان أحد الأمرين والإجماع على هذا لا يتوقف على الإجماع على
الوجوب الموسع تدبر قال واقف الأمر قد سره وانحروج عن عهدة التكليف فرع وجودها والعهدة هي الوجوب ثم لو حرر

(١) قوله إذا تحرم بهما ترك الزكاة الخ كذا بأهلين بيدنا وعبارته فيما ساقى إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور اهـ معجمه

تفضل الله تعالى باسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء عليهم (مسئلة) المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة الى أنه ليس من الشرع ادعنى المباح رفع الحرج عن الفعل والترك وذلك ثابت قبل السمع فعنى اباحة الشرع شيئاً أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه كل ما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقى على النقي الاصلى فغير عنه بالمباح وهذا له غور وكشف الغطاء عنه أن الأفعال ثلاثة أقسام قسم بقى على الاصل فلم يردفه من الشرع تعرض لا بصر يح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فنبغى أن يقال استمر فيه ما كان ولم يتعرض به السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه بالتحخير وقال ان شئت فافعله وان شئت فأت تركه فافعل هذا خطاب والحكم لانه في الالخطاب ولا سبيل الى انكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يردفه خطاباً بالتحخير لكن دل دليل السمع على فنى الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل فنى الحرج عن فاعله وبقاؤه على النقي الاصلى فهذا فيه نظر اذا جمع عليه دليل العقل والسمع وفى الطرفين الآخرين أيضاً فلو ادعى أن يقال قول الشارع ان شئت ففهم وان شئت فافعل ليس بتجديد حكم بل هو تقرير للحكم السابق ومعنى تقريره أنه ليس يغير أمره بل يتركه على ما هو عليه فليس ذلك أمر احاد بالشرع فلا يكون شرعياً وأما الطرف الاخر وهو الذى لم يردفه خطاب ولا دليل فيمكن أيضاً انكاره بان يقال قد دل السمع على أن ما لم يردفه طلب فعل ولا طلب تركه فالمكلف فيه تحخير وهذا دليل على العموم فيما لا ينتهى من الأفعال فلا يبقى فعل الامدلول عليه من جهة الشرع فتكون اباحته من الشرع والاعراض أن الاناحته من جهة الشرع تقرير لا تغيير وليس مع التقرير تجديد أمر بل بيان أنه لم يحد فيه أمر بل كسفن التعرض له وسأنى لهذا التحقير في مسئلة اقامة الدليل على الناقى

(مسئلة) المسدود مأموره وان لم يكن المباح مأموره لان الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مقتضى أما المندوب فانه مقتضى لكن مع اسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه اذا تركه مطلقاً وتركه وبدله وقال قوم المندوب غير داخل تحت الامر وهو فاسد من وجهين أحدهما أنه شاعى فى لسان العلماء أن الامر ينقسم الى أمر واجب وأمر استحباب وما شاع أنه ينقسم الى أمر اباحة وأمر استحباب مع أن صيغة الامر قد تطلق لارادة الاباحه كقوله تعالى واذا حلت فاصطادوا فاذا

الكلام على طريفة المنع وجعل المذ كوسند الارتفاع هذا القيل والقال من الذين قد قدر (ثم أقول المصمم لا يقول بالبدلية من الطرفين) بان تكون الصلاة بدلا من العزم والعزم من الصلاة (كخصال الكفارة بل) ههنا الصلاة (أصل و) العزم (خلف فالامتنال بالصلاة بخصوصها) لكونها أصلاً (لا يضره) كما أن الامتنال بوضوء المذود لكونه أصلاً لا يضر وجوب التيمم بدلا منه فتأمل فانه دقيق القاضى وشيعة (فالاولا ترى أحدهما أجزاءه وأولها على ما عصى) فالواجب أحدهما قلنا العصبان بمنعرج على تقدير الاختلال بهما (كيف وكتب ما لا يوجد فى أول الوقت الفعل أو ارادته) فنبغى أن يعصى (و (وقيل أريد) بالعزم (عدم ارادة الترك قلنا) مسلم أنه واجب لكن (هون أحكام الاعيان) لادخل فيه الوقت ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه أن لا يرد بالترك لو اوجب (ألا ترى لو أدخل بالعزم بأن اراد الترك عصى وان لم يدخل الوقت فافهم) قال (فى البديع) لا بطل قول القاضى (لو كان العزم بدلا) عن الصلاة (يسقط به البديل كسائر الابدال) وليس كذلك فان الصلاة لا تسقط حتى قال انا يتعين آخر (والجواب منع المسلمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه) فانه يسقط الوجوب فى ذلك الحين وأما فى الآخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه اذا أتى بالبديل لم يسقط وجوب البديل والبديل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضى التكرار فان وجب وجب بأمر آخر فهذا واجب آخر ولا كلام فيه فتأمل وهذا ما عدى وأيضاً يلزم أن لا يكون المؤدى بعد العزم فى وسط الوقت ممثلاً لعدم بقاء الوجوب والامتنال حقيقة ليس الأداء الواجب كما وجب اللهم الآن يلى ترم ويقول نفل يسقط به الغرض وأيضاً يلزم أن لا يصح هذا المؤدى لانه ان أدى بنية أداء الواجب فلا واجب وان أدى بنية النفل أو مطلق النية فلم يذهب اليه أحد فى الموضع فتأمل وأوصف فانه دقيق بعض الخنفة (فالاولا كان واجباً ولا عصى بتأخير) وفى الكشف عبارة أخرى الايجاب فى أول الوقت والتحخير فيه متنافيان لان الايجاب يقتضى المنع عن الترك والتحخير يجوزه (قلنا) الزوم (منع) وانما يلزم لو كان الوجوب (مضيقاً) بل انما وجب موسعاً ولا تنافى فان الوجوب الموسع مانع عن الترك فى كل الوقت والتحخير انما هو فى أجزاء الوقت بشرط أن لا يخل به فى كل

قضيت الصلاة فانتشروا الثاني ان فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا اذا الامر عندنا بفارق الارادة ولا لكونه موجودا أو مرادا ولذا انه أوصفه بنفسه إذ يجري ذلك في المباحات واللاكونه متابعله فان المأمور وان لم يثبت ولم يعاقب اذا امتثل كان مطعنا وانما العتاب للترغيب في الطاعة ولانه فليحبط بالكفر فربط طاعته ولا يجزى عن كونه مطعيا فان قسلا الامر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والتدبير مقرون بتجوز الترك والتخيير فيه وقولكم انه يسمى مطعيا يقابله أنه لم ترك لا يسمى عاصيا قلنا التدبير اقتضاء جازم لا تخيير فيه لان التخيير عبارة عن التسوية فاذا خرج جهة الفعل ربط الثواب به ارفعت التسوية والتخيير وقد قال تعالى في المحرمات أيضا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فلا ينبغي أن يظن أن الامر اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئا لنفسه بل يطلب منه ما فيه من صلاحه والله تعالى يقضي من عباده ما فيه صلاحهم ولا يرضى الكفر لهم وكذلك يقضي التدبير لنيل الثواب ويقول الفعل والتردد بيان بالاضافة الى أما في حقك فلا مساواة ولا خيرة اذ في تركه ترك صلاحا ولو ابلغ فهو اقتضاء جازم وأما قولهم انه لا يسمى عاصيا فسيب أن العصيان اسم مذم وقد أسقط الذم عنه نعم يسمى مخالفا وغرر بمثل كما سيأتي فاعله موافقا ومطعيا (مسئلة) إذ اعرفت أن الحرام ضد الواجب لانه المقضي تركه والواجب هو المقضي فعله فلا ينبغي عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجبا حراما طاعة معصية لكن ر بما يقتضي عليك حقيقة الواحد فالواحد ينقسم الى واحد بالتردد والى واحد بالعدد أما الواحد بالتردد كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الأفعال فيجوز أن ينقسم الى الواجب والحرام ويكون انقسامه بالاوصاف والاضافات كالسجود لله تعالى والسجود للصنع اذا أحدهما واجب والآخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة الى أنه تناقض فان السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن ينهي عنه بل الساجد للصنع عاص بقصد تعظيم الصنع لا بنفس السجود وهذا خطأ فاحش فانه اذا افترق متعلق الامر والشيء لم يتناقض والسجود للصنع غير السجود لله تعالى لان اختلاف الاضافات والصفات وجب المغايرة اذ الشيء لا يغير نفسه والمغايرة نازة تكون باختلاف النوع ونازة باختلاف الوصف ونازة باختلاف الاضافة وقد قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله وليس المأمور به هو المنهى عنه والاجماع منع قد على أن الساجد للشمس عاص

الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الآخر لما صح في الاول قلنا مجموع وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه بل هو موسع من الاول الى الآخر (مسئلة السبب) الواجب (الموسع لجزء الاول عيننا عند الشافعية للسبق) وعدم المزاحمة من الجزء الآخر (وعند عامة الخنفية) ليس السبب الجزء الاول عينا (بل موسعا الى الأخير كالسبب) فانه موسع وأراد بتوسيع السببية انتقالها يعني أن السبب الجزء الاول ان اتصل به الاداء حصل المقصود وتقرر السببية والا فالثاني وهكذا الى الأخير (وعند) الامام (زفر) الانتقال (الى ما يوسع الأداء) وبعده لاسبية في صاروا في الجزء الذي لا يسعه لتجب الصلاة عليه عنده وعندنا تجب وسجي وان شاء الله تعالى (وبعد الخروج) أي بعد خروج الوقت ولم يؤد (قال كل) سبب (وروي عن أبي السران) الجزء (الأخير) من الوقت (متعين حيث شئت) أي حين الخروج للسببية (واستدل) أولا (بالاجماع على الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت) وبالجملة صاروا هلاقيه ولو كان السبب الجزء الاول عيننا لما وجب عليه الا لزم الثبوت من غير سبب وان شئت فافترض الهلاية متعاقبة في أجزائها متعاقبة الى الأخير فلا يتعين جزء عيننا للسببية (ويمكن أن) يجابو (يقال انه) أي الجزء المدرك (الاول في حقهما فتدبر) وهذا لا يصلح من قبل الشافعية وانما هو احداث احتمال آخر والقول بان السبب الجزء الاول المقارن للهلاية واستدل ثانيا بان السبب اما الكل فلزم أن لا تصح الصلاة الا بعد انقضاء الوقت واما الاول ليعنه فلزم أن يكون المؤدى في الوسط قضاء واما جزء آخر يعنه فلزم أن لا يصح الاداء قبله فتعين أن يكون كل سبب على جهة الانتقال وفيه نظر لان الختم أن يختار الثاني ويقول سببته ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المؤدى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفضل الى شغل ذمة المكلف بالاداء في أي زمن من أجزاء الوقت يعنه ولا يؤثر عنه كافي خصال الكفارة الواجب أحد الاشياء خيرا وشبهه الشيخ ابن الهمام أركان سببية الاول عيننا بان انتقال السببية يوجب أن يكون أداء المسبب معزاة للسببية وهو قلوب موضوع السببية لانه يتقرر السببية على هذا الرأي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا بالاداء وهذا ليس بشئ لان السبب عندنا الجزء

بنفس السجود والقصد جميعاً فقولهم إن السجود نوع واحد لا ينبغي مع انقسامه هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصداً مقصود
هذا السجود تعظيم الصمد دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجه الفعل باختلاف نفس الفعل في حصول الغيرة إلى أفعاله المتضاد
فإن التضاد انما يكون بالإضافة إلى واحد ولا وحده مع المتغاية (مسألة) ما ذكرناه في الواحد بالذات مع ظهور الواحد
بالتعيين كصلاته يد في أدائه معصية من عزمه في ركعتي الصلاة ففعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق بقدرته فالذين سلوا في
النوع الواحد نازعوا عنها فقالوا لا تصح هذه الصلاة اذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً
واجباً وهو متناقض فقبل لهم هذا اختلاف إجماع السلف فانهم ما أمروا الطلبة عند التوبة بقبض الصلوات المؤداة في الدور
المعصية به مع كثرة وقوعها ولا نهوا الطالبين عن الصلوات في الأراضي المعصية فاشكل الجواب على القاضي أبي بكر رحمه الله
فقال يسقط الوجوب عن هذا الجهاد ليل الإجماع ولا يقع واجباً إلا الواجب ما ثبت علمه وكفى ثاب على ما يعاقب عليه وفعله
واحد هو كون في الدار المعصية به وجوده وركوعه أو كونه اختياراً به هو معاقب عليها ومنهى عنها وكل من غلب عليه الكلام
قطع به انظر إلى اتحاد كونه في كل حالة من أحواله وإن الحوادث منه إلا كون لا غيراً هو معاقب عليها مع أنها كيف يكون
متفرعاً عما يعاقب عليه ومطابقاً لها به عاص وهذا غير مرضي عندنا بل نقول الفعل وإن كان واحداً في نفسه فإذا
كان له وجهان متغايران يجوز أن يكون مطلوباً من أحد الوجهين مكرهاً من الوجه الآخر وانما الحال أن يطلب من الوجه الذي
يكره بعينه وفعله من حيث أنه صلاة مطلوب ومن حيث أنه عصب مكره والغصب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون
الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الأمر والنتيجه الوجهان المتغايران وذلك لأن يعقل من السيد أن يقول لعبيده
صل اليوم ألف ركعة وخط هذا الثواب ولا تدخل هذه الدار فإن ارتكبت انتهى ضربك وإن امتثلت الأمر اعتقتك لخطا
الثوب في الدار وصلى ألف ركعة في تلك الدار فيصير من السيد أن يضربه ويعتقه ويقول أمانع بالخياطة والصلاة وعصى
بدخول الدار فكذلك فيملي من فيه من غير فرق فالفعل وإن كان واحداً فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما
ويكره الآخر ولورى سبهما واحداً إلى مسلم بحيث يرق إلى كافراً وإلى كافر بحيث يرق إلى مسلم فإنه يثاب ويعاقب ويملك سلب

الأول وبه ثبت الواجب في النعمة فإن أدى فيها أو الإنقضى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مقضى إلى ثبوت الواجب وهكذا وليس
فيه كون الجزء المتعلق بهما ومقارن سباحتين يلزم ما ذكر قال واقف الأمر أي في قدس سره الوجوب الذي حدثت من الجزء
الأول بل بقي أم ارتفع على الأول يلزم بسببية الجزء الثاني ما تحصيل الحاصل أو وجوداً وبها باطلان والثاني تصادمه
الضرورة الوجدانية ولا أقل من أنه قول نظري من غير حجة وأيضاً السببية ليست باعتبار ما بل هي أمر اعتبره الشارع
فإذا كان الجزء الأول سبباً باعتبار الشارع فإذا أدركه الأهل وجب المسبب فلا يرتفع لعدم الأداء فلا انتقال كيف ولم يخرج
المكلف عن عبادة التكليف التي أفقوا إليه السبب فالسبب في السببية كما كان وتحقيق المقام أن الوقت كل جزء منه
صالح للسببية كما يظهر فيما إذا فرضت الإهليان متعاقبة فعين البعض دون البعض تحكم فالسبب للوجوب جزء من أجزاء
هذا الوقت ثم الوجوب موسع في كل جزء منه يصح أداء الواجب والفعل الموجود في جزء غير الموجود في جزء آخر ضرورة أن
الصلاة حركات وسكنات والزمان من مشخصاتها في الجزء الأول كانت الحقيقة الصلاة المطلوبة فيه فإن أدى فيها الأصوات
في الجزء الثاني المطلوبة وهكذا فالسبب للجزء الأول لا لنفسه بل لكونه جزءاً مما أدى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ النعمة
والأفوجه الجزء الثاني فهو السبب لآلهه هو بخصوصه بل لانه جزء من أجزاء هذا الوقت لكن اشتغل نعمة المكلف بالأداء
في جزء آخر في شخص آخر وهكذا وهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الأفعال بهذا الوجه كافي والاستدلال الثاني
الذي عليه مدلل الأئمة لا يقيد الإيجابية جزءاً عما لا يجنبه وإذا خرج الوقت ولم يؤدس إلى كل الوقت لآلهه كل كيف ولم يكن له
دخل في الأداء فأن يكون له دخل في القضاء بل لآلهه على السبب الذي هو جزءاً مما لا ينبغي أن يفهم هذا المقام والتكامل
على المشتل للتمام (قوله مع عصر يومه في الجزء) (الناقص) وهو وقت إحرار الشمس لأن السببية قد انتقلت
اليه بنفسه أو واجباً فصولاً أدى كواجب (لا) عصر (أسمه) أي لأصاح قضاء العصر لليوم الآخر (لأن سببه) أي
عصر الالام (أي الجملة) من الوقت (ناقص من وجه) دون وجه فالواجب له لا يكون ناقصاً من وجهه (فلا يتأدى

الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا تضمن فعله الواحد من مختلفين فان قيل ارتكاب النهي عنه اذا أدخل بشرط العبادة أفسد ما لا يتناقض فيه التقرب بالصلاة بشرط والتقرب بالمعصية بحال فكيف ينوى التقرب فالجواب من أوجه الأول أن الاجماع اذا انعقد على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكن وأبوابها من والجانب ومن خالف في صحة الصلاة مسبقا بالاجماع الأمة على ترك تكليف التخلية قضاء الصلوات مع كثرة مذهب وكيف ينكر سقوط نية التقرب وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الاضافة الى الله تعالى فقال قوم لا يجب إلا نوى الطهر أو العصر فهو في محل الاجتهاد وقد ذهب قوم الى أن الصلاة تجب في آخر الوقت والصبي اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزاء ولو بلغ في وسط الوقت مع أنه لا يتحقق الفرضية في حقه فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نية التقرب قلنا اذا أصبحت الصلاة بالاجماع واستحال نية التقرب قلنا تلك النية ويصح أن يقال تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يزال محققا المقصود منه فان الاكون هي التي تتناول منافع الدار ثم كيف يستقيم من العترة هذا وعندهم لا يعلم المأمور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كإساقى فكيف ينوى التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه الجواب الثاني وهو الاصح أنه ينوى التقرب بالصلاة ويعصى بالغضب وقدينا انفصال أحدهما عن الآخر ولذلك يجد المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان في دار معصية لأنه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بأفعاله وليست تلك الأفعال شرط لكونه غاصبا فان قيل هو في حالة القعود والقيام غاصب بفعله ولا يفعل له الاقيامه وقعوده وهو متقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو غاصب به قلنا هو من حيث أنه مستوف منافع الدار غاصب ومن حيث أنه في بصورة الصلاة متقرب كما ذكرناه في صورة الخطيئة ان قد يعقل كونه غاصبا ولا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا ولا يعلم كونه غاصبا فهما وجهان مختلفان وان كان ذات الفعل واحدا الجواب الثالث هو أن نقول هم يشكرون على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لا بدليل الاجماع فلم أنه معصية ولكن الامر لا يدل على الاجزاء اذا أتى بالمأمور ولا النهي يدل على عدم الاجزاء بل يؤخذ الاجزاء من دليل آخر كإساقى فان قيل هذه المسئلة

بالتاخير من كل وجه واعترض بلزوم محتمة اذا وقع بعضها في الناقص وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل وأتم في الناقص (فعدل) منه (الى أن الكل كامل اعتبارا بالقلية) فان أكثر الاجزاء كاملة ولا أكثر حكم الكل (فالواجب به كامل من كل وجه) وورد عليه أنه يلزم أن يصح اذا أدى أكثر الاجزاء في الكامل وأقل في الناقص فان المؤدى كامل باعتبار القلية كالسبب فالاولى أن يقال ان نسبة الجملة ليست الا لأنها مستتلة على جزء ما من تلك الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة متحققة في وقت الاجراء (فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح) عصر القضاء (في ناقص غيره مع تقدير الاضافة في حقه الى الكل) فإنه لم يكن أهلا فيه فالسبب ليس في حقه الا الناقص فنبغي أن يصح في ناقص غيره ولا يعبد أن يقال ان نسبة الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصادق للمطلق وهو كامل لانقص فيه انما النقص في الخصوص فقط وانما يصح عصر اليوم مع أن سببه أي المطلق كامل لان الإيجاب لم يكن منه الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيه أن وجوب القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء أيضا ناقصا فإدى في الناقص فتأمل (فأجيب بجمع عدم الصحة فإنه لا راي بين المتقدمين في لزوم الصحة) هذا مختارا امام فخر الاسلام وقال شمس الأئمة لا يصح وهو المختار وأشار إليه بقوله (والحق أن لانقص في الوقت لذاته) فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا تصح فيه عبادات أخرى (وانما لم) النقص (الاداء) للصلاة (بالعرض) لوقوع التشبه بعبادة الكفار فان الشمس طلعت وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه (فبصل) هذا النقص (في الاداء لشرفه) وكماه والافات هذا الكمال (دون غيره) أي غير الاداء فان فيه اختيارا لفحصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله أعلم بحقيقة الحال * مسئلة * لانفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب (البدني عند الشافعية بخلاف الواجب (المالي كالزكاة) فانها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون أدائها فإنه يجب بعد الحول (بدليل عدم الاتم بالتأخير) من وقت تلك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤخذ بها (والسقوط بالتجهيل) قبل حولان الحول نية الفرض فلم أن نفسها واجبة

اجتهاده أم قطعة قلنا هي قطعة والمصيب فيها واحد لان من صحح أخذ من الاجاع وهو قاطع ومن أبطأ أخذ من التضاد الذي بين القرية والمعصية ويدعي كون ذلك محالا بدليل العقل فالمسئلة قطعة فان قيل ادعيتم الاجاع في هذه المسئلة وقد ذهب آجدين جنبل الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف يتحقق عليه بالاجاع قلنا الاجاع جفة عليه اذ علمنا ان الطلبة لم يؤمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها مع أنهم لو أمرؤا به لانتشر وإذا أنكر هذا أفلزمه ما هو أظهر منه وهو أن لا يحل امرؤ أن يزوجها وفي ذمته دائق ظلم به ولا يصح بيعه ولا صلته ولا تصرفاته وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله لانه عصي بتركه رد المظلمة ولم يتركها الا بترويه ويبيعوه وصلاته وتصرفاته فيؤدي الى تحريم أكثر النساء وفوات أكثر الاملاك وهو خرق للاجاع قطعاً وذلك لاسبيل اليه **(مسئلة)** كاي تضاد الحرام والواجب فيتضاد المكر وهوالواجب فلا يدخل مكر ويحتج الامر حتى يكون شيء واحداً ما أوراه مكر وهوالآن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور الى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الابل وطين الوادي وأسائله فان المكر وفي بطن الوادي التعرض لخطر السبل وفي الحمام التعرض للرشاش أو لتغلب الشياطين وفي أعطان الابل التعرض لنفارها وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة وربما شوش الخشوع بحيث لا ينقد صرف الكراهة عن المأمور الى ما هو في جواره ومحبته لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأزكاه فلا يجتمع الامر والكراهية فقلوه تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لا يتناول طواف المحدث الذي نهى عنه لان المنهي عنه لا يكون ما أوراه والمنهي عنه في مسئلة الصلاة في الدار المغصوبة أنه فصل عن المأمور اذا المأمور به الصلاة والمنهي عنه الغصب وهو في جواره **(مسئلة)** المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم انتهى عندهم الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى أصله وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسمين الاولين ظاهر ومثال القسم الثالث أن يوجب الطواف ونهى عن ابقاعه مع الحدث أو يأمر بالصوم ونهى عن ابقاعه في يوم النحر فيقال الصوم من حيث أنه صوم مشروع مطلوب ومن حيث أنه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ولكن وقوعه في حالة المحدث مكر وهوالبيع

قبله وليست مطلوبة الاداء (أقول رد الوضوء قبل الوقت) فانه لا يأثم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب أن يفترق فيه أيضاً وهو بدني في الحاشية يمكن أن يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يرتض به وقال فيه ما فيه ووجهه أن المقصود النقص على الدليل وهو لازم فان ما استدلل به جارهنا أنضام عدم الاتفاق عندكم ويمكن أن يقرر الكلام بأن السقوط بالاداء فيه مع عدم الاثم في التأخير حال تحقق السبب آية الوجوب دون حال أخرى فانه لا مسامحة فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجب بان الوضوء انما يسقط الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكاة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قرينة فلو لم تكن واجبة من قبل لم تكن مجزئة فان قلت هذا لا يصح على رأي الشافعي لان النيابة شرط عنده فالمقصود هناك القرينة أيضاً قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية وردها الجواب بان الزكاة يجوز أن يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهوالنصاب وأقد وصل سقط الوجوب ولعل هذا محالة فان الزكاة من أساس العبادات فالمقصود من إجباها أعقاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم تكن واجبة قبل الحول لم تكن مجزئة وهذا والاحسن في الدفع أن يقال الزكاة تسقط بالتجمل بنية أداء القرض وان نوى التفضل لم تسقط فعله انما هو واجبة ولا يأثم بالتأخير الى الحول ومن مات قبل الحول لا يأثم وان ظن الموت فعلم أنها غير واجبة الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يؤدي بنية القرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت لا ارتفاع علة الوجوب وهو المحدث وتغيره سقوط الجهاد بعوت الكفار أو يقتل كفاراً خربان اياهم ثم اعلم أن دليل الشافعية لا يدل الاعلى الافتراق في المائي وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ أبو معين أن كانهم بان الواجب البدني ليس الا لفعل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء كيف والصوم اما نفس الاسئلة المخصوص وأغيره والثاني مكابرة وجهت وعلى الاول فهو امان نفس فعل المكلف وأغيره فان كان غيره فاما أن يوجد بفعله وفعله ليس الا الاسئلة الذي هو الصوم فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه واما أن لا يوجد بفعله فلم يبق اختياراً بالعبد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل والفعل هو الاداء

من حيث أنه يسرع مشروع ولكن من حيث وقوعه مقترنا بشرط فاسد أو زيادة في العوض في الربو بان مكروه والطلاق من حيث أنه طلاق مشروع ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه وحرائه الولد من حيث أنها حادثة مشروعة ولكنهما من حيث وقوعهما في غير المنكحة مكروه والسفر من حيث أنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الإبقاء به عن السيد غير مشروع فجعل أبو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لانتهاء الأصل لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل والشافعي رحمه الله ألحق هذا بذكره الأصل ولم يجعله قسما ثالثا وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف التهي عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة ولحق الندم عند الشك في الولد وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطاً في الصلاة فإنه قال عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهروا فهو نقي للصلاة لأنه في المسئلة نظران أحدهما في موجب مطلق التهي من حيث اللفظ وذلك نظري في مقتضى الصيغة وهو بحث لغوي نذكره في كتاب الاوامر والنواهي والنظر الثاني نظري في تضاد هذه الاوصاف وما يعقل اجتماعه وما يعقل اذا وقع التصريح به من القائل وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعدده أنا آمره بالخياطة وأنه لا يعلل من ذلك أن ذلك لا يعقل منه فإنه فيه يكون الشيء الواحد مطلوباً بمكروه وما يعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والكون فيها ولا يتعرض في التهي بالخياطة وذلك معقول وإذا خاطب في تلك الدار في عطائه ومكروهه جميعاً وهل يعقل أن يقول أنا أطلب منك الخياطة وأنه لا يعلل عن إيقاعها في وقت الزوال فإذا خاطب في وقت الزوال فهل جمع بين المكروه والمطلوب أو أم أني بالمطلوب هذا في محل النظر والصحيح أنه أم أني بالمطلوب وأن المكروه هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطبوعة أدبلس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع فإن قيل فلم يحسمت الصلاة في أوقات الكراهة ولم يحسمت الصلاة الواقعة في الأماكن السبعة من بطن الوادي وأعطان الأبل وما الفرق بينهما وبين التهي عن صوم يوم التضرعة من صحح هذه النوايات لزمه صرف التهي عن أصل الصلاة ووصفها إلى غيره وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكروهة لتردهم في أن التهي نهى عن إيقاع الصلاة

فوجب نفس الصوم وهو وجوب أدائه فلا يفتقران بخلاف الواجب الثاني فإن المال شيء يجب في الذمة بإيجاب الله تعالى والاداء فعمل فيه فلا بأس بالاتفاق ولقديين هذا مطبوعاً في العبارة وفيما ذكرنا كفاية الجواب أنه لا شك أن الصوم والصلاة حقيقة وهي الحالة التي تحصل في العين والتصور والاداء أخرج تلك الحالة إلى الفعل فلا داء فعل فيه كما أنه فصل في المال وحيث نفقول الصوم أن أريد به الحالة التي يتصف بها العبد فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الإيقاع والاداء وقد جعله الشارع جبراً على ذمة المكلف كما يجعل المال على ذمته وهذا نحو من الواقعة المعترية من الشارع ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد أن يقع ذلك الثابت في الذمة في العين فانبات الحالة الصومية مثلاً في الذمة هو نفس الوجوب وحكمه محلة الاداء وطلب إيقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاضح الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مستغلة بشيء يتطلب بإيقاعه هذا (وأما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً) أي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المال والبدن (فن حاشيت آخر) أي في وقت آخر الأجزاء (لإقضاء عليها) لعدم وجوب الاداء (بخلاف من ظهرت آخرها) يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها وأعلم أن هذا التفرع ذكره صاحب الكشف ولبس في متنته ويفهم من هذا أن القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال لا يتبدل على أن مبناه على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لأن الثابت في الذمة إذا لم يؤد في الوقت ولا بد من التفرع فيجب أدائه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن أن يقر بأصل الكلام بأنه بالحيض في الآخر انتقلت السببية عما قبلها من الأجزاء إلى أن انعدمت فاعتمدت نفس الوجوب فلا يطلب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد أن لم تكن فاستغلت الذمة وثبتت نفس الوجوب (١) وإن كان معه وجوب الاداء أيضاً

(١) وحدهناز يادق لست في نسخ الطبع ونصها من ظهرت آخرها في الجزء الآخر الذي لا يسع الأحد التمرع به نفس الوجوب عليها لاجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وهو شرط وانتهاء الشرط انتفى الشرط وأنت لا تذهب عليك أن هذا تخالف كتب الثقات وهو ما يقوله المصنف أن الواجب علم الاداء لترتب عليه القضاء والسعة المشروطة لوجوب الاداء السعة المتروكة يستحق ما هو الحق إن شاء الله فالصواب أن يقال ومن ظهرت آخرها فقد تقررت السببية وثبتت نفس الوجوب اه ولا يخفى أن الكلام تام بدونها فعمل الناصح حولها من الهامش إلى الصلب كتبه معجحه

من حيث انه ايقاع صلاة أو من أمر آخر مقررنه وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله بطلانه لأنه لم يظهر انصراف
 النبي عن عبته ووصفه ولم يرض قولهم انه تنهى عنه لم يافيه من تركه اجابة الدعوة بالكل فان الاكل ضد الصوم فكيف يقال
 له كل أي أجب الدعوة ولا تأكل أي صم والان تفصيل هذه المسائل ليس على الأصول بل هو موكول الى النظر في المجتهدين في
 الفروع وليس على الأصول الاحصار هذه الاقسام الثلاثة وبين حكمها في التضاد وعدم التضاد وأما النظر في آحاد المسائل أنها
 من أي قسم هي فالى المجتهد وقد يعلم ذلك بديل قاطع وقد يعلم ذلك نظن وليس على الأصول شيء من ذلك وتعام النظر في هذا
 ببيان أن النبي المطلق يقتضي من هذه الاقسام أيها وأنه يقتضي كون النبي عنه مكر وهذا أنه أو لغيره وأوصفته وسيأتي
 (مسئلة) اختلفوا في أن الأمر بالنهي هل هو نهي عن ضده ولا سأل طرفان أحدهما يتعلق بالصيغة ولا يستقيم ذلك عند
 من لا يرى للأمر صيغة ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله قم غير قوله لا تفعد فانهم مأموران بمختلفان فوجب عليهم الراد الى المعنى
 وهو أن قوله قمه مفهومان أحدهما طلب القيام والآخر ترك القعود فهو دال على المعنيين فالمعنيان المفهومان منه متحدان
 أو أحدهما غير الآخر فوجب الراد الى المعنى والطرف الثاني البحث عن المعنى القائم بالنفس وهو أن طلب القيام هل هو بعينه
 طلب ترك القعود أم لا وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى فان كلامه واحد هو أمر ونهي ووعود وعيد فلا تنطبق القبرية
 اليه فلا يفرض في المخالف وهو أن طلبه للترك هل هو بعينه كراهة للسكون وطلب تركه وقد أطلق المجتهد أنه ليس الأمر
 بالنهي تنها عن ضده واستدل القاذي أبو بكر رحمه الله عليهم بأن قال لا خلاف أن الأمر بالنهي ناه عن ضده فإذا لم يقم دليل
 على اقتران شيء آخر بأمره دل على أنه ناه عما هو أمر به قال وهذا علما أن السكون عين ترك الحركة وطلب السكون عين طلب
 ترك الحركة وتشتغل الجواهر بحيز تنقل اليه عن نفي رغبة للسكون المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد عن المشرق فهو فعل
 واحد بالإضافة الى المشرق بعد وبالإضافة الى المغرب قرب وكون واحد بالإضافة الى حيز تشتغل وبالإضافة الى الآخر تفرغ
 وكذلك هي غايات واحد بالإضافة الى السكون أمر والى الحركة تنهى قال والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يتخلو
 من أن يكون ضده أو مثاله أو خلافا ومحال كونه ضدا لأنها لا يجتمعان وقد اجتمعوا محال بونه مثلا لتضاد المثليين ومحال

وقد أشار الى أنه لا يصلح توجيه التفرع فالاخرى أن يحصل هذا من تفرعات انتقال السببية وقد وقع في كلام الامام غير
 الاسلام تفرع عدمه وأخذ من مات قبل الآخر على الانتقال وهذا مثله قال واقف الاسرار ولك أن تستقموثة انتقال
 السببية وتقول بنى القضاء على أصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا يبقى لا ارتفاع الأهلية عند توجه المطالبة بخلاف
 الطاهرة آخر لتقرر الوجوب مع عدم الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرر ويراة الزمة بعد
 اشتغالها لا بد من وجه وكيف يرفع الوجوب وقد تقرر سببه فلا بد من الاستعانة بانتقال السببية فان سببية السبب قد
 ارتفعت وارتفعت الأهلية عند وجود سبب آخر فأمل (واستدلوا بوجوب القضاء على تأثم كل الوقت) بالاجماع (وهو
 فرع الوجوب) لأن ما لم تكن الزمة مشغولة لا تستدرك وهو ما نفس الوجوب أو وجوب الاداء (والاتفاق على انتفاء
 وجوب الاداء عليه) أي على تأثم كل الوقت (لعدم الخطأ) ولا بد من الخطأ وانما عدم الخطأ (حذر عن القو)
 فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فان قلت اذا لم يكن التأثم مخاطباً لم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لأن القضاء
 عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معينين أحدهما نفس الفعل الواجب وجوبه واما مع طلب
 الاداء وهو وجوب الاداء أو بدون الطلب بل بنفس ثبوته في النسبة وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد في تلك
 المسئلة والثاني ايقاع الفعل المطلوب وهو بعم القضاء والاداء وهو المراد ههنا فتدبر ثم من المحائب ما وقع في بعض شروح
 أصول الامام غير الاسلام من أن التأثم ايضا مطلب بالصلاة لكن لا ينظر أثره في القضاء فان الطلب كما أنه قد يكون لأن
 يقع المطلوب كذلك قد يطلب لأن يقع مثله كافي من صار أهلاً آخر الوقت بحيث لا يسع الاقدار الترخية وفيه أنه لو تم ثبوت
 وجوب الاداء لوجود الخطاب فلا يصلح دليلاً على الافتراق بين الوجوبين ثم غرق في نفسه باطل أيضاً لان المانع من تعلق الخطاب
 عدم فهم المخاطب فان خطاب الغافل باطل ضرورة لم يكن المانع عدم القدرة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بقدرته
 متوهمة ليعلم أثره في القضاء فالحق ما أسلفنا قالهم وأورد الشيخ أبو معين بما حاصله ان الواجب على التأثم بعد زوال النوم

كونه خلافاً لذلك كان خلافاً لاجزأ وجود أحد ههنا دون الآخر إما ههنا دون ذاك أو ذاك دون هذا كإرادة الشيء مع العلم بما
اختلفا تصق وجود العلم دون الإرادة وان لم يتصور وجود الإرادة دون العلم بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد الشيء
عن الحركة الأمر بها فليحذر أن يكون الأمر بالسكون والحركة معاً يقول تحركه واسكن وقم واقعد وهذا الذي ذكره دليل
على المعتزلة حيث معوا تكلف المحال والافس بخوره ذلك يجوز أن يقول اجتمع بين القيام والقعود ولا نسلم أيضاً ضرورة
كل أمر بالشيء أن يكون تأهياً عن ضده بل يجوز أن يكون أمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا أمراً ولا بهياً وعلى الجملة فلا بد
صحة عندنا بالبحث النظري الكلامي تفريغاً على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهياعن ضده لا بمعنى أنه عنه ولا بمعنى
أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلزمه بل يتصور أن الأمر بالشيء من هو داخل عن أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو
داخل عنه وكذلك ينهي عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون أمراً باحداً أضداده لا بعينه فان أمر ولم يكن ذا ضل
عن أضداد المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصود الامن حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بالتبرك أضداده فيكون
تركه أمراً بالمأمور به ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور على الاستمالة الجوع بين القيام والقعود
إذا قيل له قم فجمع كان ممثلاً لأنه لم يؤمر إلا بالاجتماع القيام وقد أوجده ومن ذهب إلى هذا المذهب لم يمتنع فاضح الكعوى من المعتزلة
حب أنكر المباح وقال ما من مباح إلا هو تركه حرام فهو واجب ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا تركها بها الزكاة الواجبة
على الفور وان فرق مفرق فقال انتهى ليس أمراً بالصدق والأمر ينهي عن الضد بل هو سبيل إلى التحكم المحض فان قيل فقد
قلتم ان ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بالتبرك ضده فليكن واجباً قلنا ونحن نقول ذلك
واجب وأنما الخلاف في إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره فإذا قيل أغسل الوضوء فليس عين هذا إيجاب الغسل جز من
الرأس ولا قوله صم الثمارة إيجابه إلا مسألة جز من الليل ولذلك لا يجب أن ينوى الأصوم النهار ولكن ذلك يجب بدلالة العقل
على وجوبه من حيث هو ضرورة إلى الأمور لأنه عين ذلك الإيجاب فلا منافاة بين الكلامين

واجب مستقل لم يكن واجباً من قبل دليل شرعي وأما كونه قضاء أو أداء فعرف مناوا العرف القديم غير فارق يقال قضيت
الصلاة وأديت من غير فرق وأما وجوبية القضاء فممنوع بل يجب عليه نية ما أوجب الشارع بعد زوال العذر فينتهز دلالة
على ثبوت الوجوب على النائم هذا لكن القوم نقلوا الإجماع على كون صلاة النائم بعد الانتباه قضاء والقضاء وان كان
اصطلاحاً لكن ما اصطلاحنا عليه معنى يحصل وكان مفهوماً معلوماً من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلاة النائم
بعد الانتباه وأيضاً حديث القضاء ناطق بأن الصلاة المنسية والنائم عنها هي التي تؤدي بعد الانتباه فتدبر (قيل) أنا لا نسلم أن
مخاطبة النائم توجب للقو (انما يلزم للقو لو كان مخاطباً بالمثل الان) حال النوم (بل هو مخاطب به بعد الانتباه) فان خطاب
تعليق وهو غير ممنوع التعلق بالنائم (كخطاب) المتعلق (للعادوم) فإنه تعليق لا يلزم منه القو (والجواب أن الكلام
في الخطاب تخييراً) فإنه لا بد لوجوب الأداء منه (والخطاب للعادوم انما يصح تعليقاً) فكذلك يصح أن يعلق بالنائم تعليقاً
ولا يضربنا (ولا فرق في هذا الخطاب) التعليق (بين الصبي والمبالغ بخلاف الأول) التخيير (فعلى هذا لو انتبه الصبي
بالإقامة عليه) لعدم التيقن بالأهلية في الوقت (الاحتياطاً) واستدلوا أيضاً بصوم المسافر فإنه أن أدى بنية الفرض
يصح ولو لم يؤد وقت قبل ذلك العدة من أيام أخر لا يتم فعلم أن كل الصوم واجبا عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن أن يقال أنه
واجب الاداء وجوباً موسعاً ولهذا الأيام بالتبرك لأنه لو كان كذلك لكان حال السفر وبعد متساويين فإنه بعد الإقامة واداء
العدة وجوب موسع أيضاً فيبقى أن يتم إذا مات قبل ادائه العدة كما يتم بعدها ولم يتم في الحالف وأجاب الشيخ ابن الهمام
عن هذين الدليلين أن ههنا إقامة السبب مقام المسبب في النائم انما يجب القضاء لا أدائه السبب وفي المسافر انما يصح الصوم
لذلك لأنه كان الصلاة والصوم واجبين عليها وهذا غير واف فإن إقامة السبب ان كانت عبارة عن اعتبار الشارع للذة
مشغولة بحيث يكون الفعل مسقطاً للطلب الذي يسبقه ويستحق الحسنى التي تحصل عن الطلب ويأمن عن العقاب الذي يتوقع
بالتبرك بعد الطلب فهذه هي الوجوب عبراً بعبارة شئت وان كان أقامته من غير هذا الاعتبار فأى شيء يقضى النائم والمسافر

(الفن الثالث من القطب الاول في أركان الحكم)

وهي أربعة أركانهم والمحكوم عليه والمحكوم فيه ونفس الحكم أمان نفس الحكم فقد ذكرناه وأنه يرجع الى الخطاب وهو الركن الاول (الركن الثاني الخاكم) وهو المخاطب فان الحكم خطاب وكلام فاعمله كل متكلم فلا يشترط في وجود صورة الحكم الا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس الا لئله الخلق والامر فاعماله التام فحكم المالك على جملوه ولا مالكا الا لخلق فلاحكم ولا امر الا له أما النبي صلى الله عليه وسلم والسلطان والسيد والاب والزوج فاذا أمر أو أوجبه لم يجب شيئا بما يجب به بل بما يجب الله تعالى طاعتهم ولو لا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئا كان لوجب عليه أن يطيعه عليه الايجاب اذ ليس أحدهما أولى من الآخر فاذا الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته فان قيل لا بل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حسافهوا هل لا يجب اذا الوجود انما يتحقق بالعقاب فلنا قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئا لوجب وان لم يتوعد عليه بالعقاب لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يحصل على طائل اذ لم يتعلق به ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الآن العادة بارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة ولا قدرة عليه الا الله تعالى فان أطلق على كل ضرر محذور وان كان في الدنيا فقد يقدر عليه الآخرة فمن ذلك يجوز أن يكون موجبا لا يعنى أن يتحقق قدرته عليه فانه ربما يمر عنه قبل تحقق الوعد لكن بتوقع قدرته ويحصل به نوع خوف (الركن الثالث المحكوم عليه) وهو المكلف وشروطه أن يكون عقلا يفهم. م الخطاب فلا يصح خطاب الجاهل والجهل بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يعبر لان التكليف مفتضاء بالطاعة والامتنال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتنال وشروط القصد العلم بالمقصود والفهم لا تكليف فكل خطاب متضمن للامر بالفهم فن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجمل كلف بكلمة وان سمع الصوت كالجمجمة ولكن لا يفهم فهو يمكن لا يسمع ومن سمع وقد يفهم فمما لا يمكنه لا يعقل ولا يثبت كالمجنون وغيره المميز فخطابته ممكنة لكن اقضاء الامتنال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فان قيل فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان قلنا ليس ذلك من التكليف في شيء اذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدية على العاقلة لا على أنهم

وأشئ شئى المسافر حين أدائه وعمله بالعمية هذا والعلم التام عند علم القيوب (وما قيل) في التلويح (ان الوجوب لازم لعقلية الحسن) لان استحقاق الثواب لا يتلويح نوع شغل الذمة وعقلية الحسن حتى (كاهل وسهنا) فثبت الوجوب قبل ورود الخطاب (فقد علم أنه يلزم ثبوته) أي ثبوت الوجوب (بدون الشرع ولم يقل به أحدنا) كيف وليس لنا أصل نأصل (نعم) هذا وقد عرفت أن معظم أصحابنا قالون بالحكم قبل الشرع ولا يلزم منه أصالة أصل خامس فان هذه الاصول كاشفة عن الشغل الذي كان من الشارع جبر كون الحسن عقليا وقد قالوا بمعرفة بعض الاحكام بالفعل أيضا (نعم اعلم أنهم صرحوا بان لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذاته جبر الفعل) بأن فاعله يستحق الحسنى التي يستحقها بالاداء بعد الطلب وبعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب وأما وجوب الاداء فقهه طلب ان امتثل استحق الحسنى والاستحقاق العقاب (وأورد أن الفعل لا يوجب كيف يسقط الواجب وهو) أي الواجب (انما يكون واجبا بالطلب) فقط وقد عرفت أن لا طلب فلا وجوب فأي شيء يسقط بالفعل (و) أيضا (قصد الامتنال انما يكون بالعلم به) أي بالطلب واذا لا طلب فلا قصد للامتنال فلا يسقط الواجب بالفعل فاذا لا يصح الاقتراف بين الوجوب وبين الامتنال لا بالمالي ولا البدني بل انما يحدث بالطلب وجوب موسع الى الاخير وعنده بتضييق لا غير وهو مختار الشرحان الهام (والجواب أن الانسلا من الواجب انما يكون واجبا بالطلب) فقط (بل) فديكون واجبا (بالسبب) أيضا (والشيء قد ثبت) في الذمة (ولا يطلب كالدين المؤجل والنوب المطاري الى انسان لا يعرف مالكة) فانهما يشتركان في الذمة ولا يطلبان وهذا استدلال منع ولا تضر المناقشة فيه بانه يجوز أن يكون هنالك وجوب موسع الى الاحول الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه اشارة الى أنه لا يتم الاستدلال لهما كما وقع من بعض المشايخ ولك أن تقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الانتم بالموت قبله لانه لم يزل الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تأمل (والامتنال يتفرع على العلم بثبوته) لاعلى العلم بثبوته (فلا يقتضى السقوط سبق الطلب) هذا ظاهر جدا (أقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية الوجوب) كقوله عليه وعلى

مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم في نعمتهم فكذلك الاتلاف وملاك التصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب خطاب الولي بالأداء في الحال وسبب خطاب الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم ففهم وأن يتخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فستفاد من الإنسانية التي بها يستعمل لقول قوة العقل الذي به فهم التكليف في باقي الحال حتى إن البهيمة لم تملك لها أهلية ففهم الخطاب بالفعل ولا بالقول لم تنه إلا إضافة الحكم إلى ذمتها والشرط لا بد أن يكون حاصلًا ويمكن أن يحصل على القرب فيقال أنه موجود بالقوة كما أن شرط الملكية الإنسانية وشرط الإنسانية الحياة والنطفة في الرحم قد ثبتت لها الملك بالارتباط والوصية والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة إذ نصيرها إلى الحياة فكذلك الصبي نصيره إلى العقل فصلى لإضافة الحكم إلى ذمته ولم يصلح للتكليف في الحال فإن قيل فالصبي المميز مأثور بالصلاة قلنا مأثور من جهة الولي والولي مأثور من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع وأضرهم عليها وهم أبناء عشر وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلاً له ولا يفهم خطاب الشارع إذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخره فإن قيل فإذا قرب البلوغ عقل ولم يكفه الشرع أفيبدل ذلك على نقصان عقله قلنا قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه وليس نتجه ذلك لأن انفصال النطفة منه لا يزيل يده عقلًا لكن حط الخطاب عنه مخفياً فالعقل خفي وإنما يظهر فيه على التدريج فلا يمكن الوقوف بعقته على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ويعرف المرسل والرسول والآخره فصب الشرع له علامة طاهرة (مسئلة) تكليف الناسي والغافل عما يكلف محال إذن لا يفهم كيف يقال له أفهم ما ثبتت الأحكام بأفعاله في النوم والغفلة فلا ينكر كل زوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال كذلك الساهي والمجنون والذي يسمع ولا يفهم بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تشبيهه ومن المجنون الذي يفهم كثير من الكلام وأما نفوذ إطلاقه ولزوم الغرم فذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب وذلك مما لا ينكر فإن قيل فقد قال الله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران قلنا ثابت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه خطاب مع المنتهي الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله

آله الصلاة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين (وخطاب تكليف بالاقضاء) فإذا كان الخطاiban مختلفين (فيعيب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر) والاتحادا (فثبوت الفعل حقاؤه تداعى النية من الأول) وهو خطاب الوضع (وهو الوجوب) نفسه (وطلب إيقاعه في العين من الثاني) وهو الخطاب التكليفي (وهو وجوب الأداء فعلم أن الوجوب شيء ووجوب الأداء شيء آخر) فينفصل أحدهما عن الآخر (و) غلغ (أن لا طلب في الأول) أي نفس الوجوب (بل في الثاني) أي وجوب الأداء (والا) فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فأنقلب التكليف وضعاً (و) لم يقل الوضع فتدبر) وأنت لا يذهب عليك أنه لو تم فاعلم أنك على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء في الواقع والمطلوب هذا دون ذلك قال مشيهداً أن كان الأصول والفروع واقفاً لا سرار أن يكونا قدس سره لا غير تام إذ يجوز أن يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الإيقاع عند وجود السبب لا غير فهو يفيد الطلب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما حينئذ لا بد أن يرجع إلى الدليل السابق بأنه لو كان مشتركاً على الطلب يلزم في التام الغفلة فانه يتعلق به خطاب الوضع هذا وتأمل فيه فإن فيه أخذ بعض مقدمات دليل في دمل آخر ولانشاعة فسه وإعلم أنه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء ببراهين لا تشبهها أشبه أصلاتهم ما كتبوا بسبب ادعوا أن في غير الأول نفس الوجوب فقط وأما وجوب الأداء فأنما يتحقق في الآخر ويتعلق الخطاب فيه وهو وقت التضييق وأورد عليه أنه لو كان الأمر كذلك لكان الطلب مع المطلوب أذحال التضييق حال وجود الواجب وقوله ليس وجوب الأداء وهذا الإراد لا اختصاص به بهذا المقام فإن في الصوم أيضاً يلزم ذلك لأن اليوم وقت الصوم وقوله ليس ولا طلب فيه للصوم والجواب أن الآن السابق زمان يسع الواجب فقط ويتضييق عن غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم يتوجه الخطاب بأن يصلى في وقت التضييق ويصوم في اليوم فلا فساد واستدلوا على ما دعوا أن فيما قبل الآخر أن أدى سقط الفرض فهناك وجوب البتة وإن أخر فلا ثم فليس هناك طلب والالام ثم لخالفه الأمر فهناك وجوب من دون وجوب الأداء وأما في الآخر فأنما بالتأخير فيه توجه الخطاب ولا يخفى ما فيه فانه لا يدل الأعلى

فانه قد يستحسن من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معنا حتى تتبينوا
ويتكامل فيكم ثباتكم كيقال للضبان اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غصبتك فيسكن علك وان كان أصل عقله باقيا
وهذا لانه لا يشتغل بالصلاة مثل هذا السكران وقد يسرع عليه تصحیح بخارج الحروف وتعام الخشوع الثاني انه ورد الشطاب
به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من افراط الشرب في وقت الصلاة كيقال لا تقرب
التهديد وان شيعان ومعناه لا تشبع فيقبل عليك التهجيد (مسئلة) فان قال قائل ليس من شرط الامر عندكم كون
المأمور موجودا انقضيت بان الله تعالى أمر في الازل لعباده قبل خلقهم فكيف شرطه كون المكلف سميعا عاقلًا والسكران
والنابى والصبي والمجنون أقرب الى التكليف من المعلوم قلنا ينبغي أن يفهم معنى قولنا ان الله تعالى أمر وان المعلوم مأمور فانا
نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود لا أنه مأمور في حالة العدم اذ ذلك محال لكن أثبت الذاهبون الى اثبات كلام النفس أنه
لا بعد أن يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي سوجده الله لوقد بقا ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا
بذلك الطلب ومأمورا به فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم تعلق بعباده على تقدير
وجودهم فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون فان انتظار العقل لا يزدي على انتظار
الوجود ولا يسيى هذا المعنى في الازل خطا بالماضي بغير خطا بالماضي المأمور وأسمع وهل يسمى أمر فيه خلاف والصحيح أنه يسمى
به اذ يحسن أن يقال فمن أوصى أولاده بالتصدق بماله أن يقال فلان أمرأ أولاده بكذا وان كان بعض أولاده مجتفيا البطن
أو معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده الا اذا حضر أو سمعوا اذا أوصى فنقذوا وصيته يقال قد اطاعوه وامتلأوا أمره
مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوما وكذلك نحن الآن بطاعتنا لمثلون أمر رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو معدوم عن علنا هذه اوان كان جاعدا الله تعالى فاذا لم يكن وجوده لا شرط لكون المأمور مطيعا متمثلًا فلم
يشتط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فان قيل أفنقولون ان الله تعالى في الازل أمر بالعدم على وجه الالتزام قلنا نعم
نحن نقول هو أمر لكن على تقدير الوجود كيقال الولد الموجب ولمزم على أولاده التصديق اذا عاقلوا وبلغوا فيكون الالتزام

اتفاد الطلب المضيق فانه ان كان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث يتغير المكلف أن يزدي في أي وقت شاء فلا يلزم الاثم
بالآخر ولا يتحذر وأعلم من ههنا زعم المصنف أن المطلوب في الطلب الخفي لكن تنبونه كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم
أن لا يتحقق امتثال أصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلاة والسلام والعصاة رضوان الله عليهم متمثلين بالأمر الالهية فان
الامتثال ايقاع المأمور به كالمأمور وقد فرض أنه لم يتعلق أمر قبل الآخر وفي الآخر لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على
الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد أن يشكف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لاجل ثبوت ما هو أعلى منه وهو ابتغاء رضا الله
بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير صحيح ثم انه يلزم أن لا يتحقق التكليف المصغر في الصلاة الا على أقل القليل من المكلفين الاثنين
بالفعل حال التضييق أو القاضين ولعلمهم بلزومه هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع اطناب لانه من مطارح الاداء كياء وزل فيها
أقدام كثير من المهرة والله تعالى ولي السداد (مسئلة) الواجب قسمان أداء وقضاء (الاداء فعل الواجب في وقته المقدرة
شرعا) ودخل فيه المؤدى في الآخر من الوقت وغيره الا خرف فمثل الواجب بنفس الوجوب وواجب الاداء فهذا معنى الأداء
غير ماسبق (وقيل) الاداء فعل (ابتداءه كالخرعة عند الخفية وركعة عند الشافعية) في وقته المقدر شرعا يدخل في ما شرع
في الوقت وأتم خارجة (ومنه) أي من الاداء (الاعادة وهو الفعل فيه) أي في وقته المقدر شرعا (ثانيا للخلل) واقع في الفعل
الاول غير الفساد كترك الفاتحة على مذهبا واختلف فيه قبل مندوب لان الصلاة الواجبة فدت فلاحجة للوجوب مرة
أخرى (والاصح أنه واجب) اذا كان الخلل أدامها مع كراهة تحريم كترك الواجب لان الزمة بقيت مشغولة بهذا الواجب
المتروك فلا يلزم أدائه واذا لم يعرف قرية الا في ضمن صلاة فوجب الصلاة لكون الواجب مؤدى فتكون هذه مجارة للاداء التي
وقعت فرض خللا فلا يبيسر فانه يقول الثاني بصير فرضا هذا وله وجه أيضا (والقضاء فعله بعده) أي فعل الواجب بعد
الوقت المقدر شرعا (استدوا كالمافات عدا أو سمعوا تمكن من فعله كالسافر أو لم يتمكن المانع شرعا كالخض أو عقال كالنوم)
فعلى هذا العبادة الغير المؤقتة ليست أداء ولا قضاء اذ لا وقت مقدر هنالك (فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز) فانه وان

والإيجاب حاصل ولا يمكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال أمده صم غدا فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد وهو موصوف بأنه ملزم وموجب في الحال (الركن الرابع المحكوم فيه) وهو الفعل إذا بدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية والداخل تحت التكليف شروط الأول خمسة حدوته لا تسخانة تعلق الأمر بالتقديم والباقي وقلب الإحساس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يجعل تكليف ما لا يطاق فلا أمر بالعدم ويمكن حدوته وهل يكون الحدوث في أول حال حدوته مأموراً به كما كان قبل الحدوث أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من الوجود واختلافه فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره الثاني جواز كونه مكتسباً للعبد حاصل باختباره إذا لم يجز تكليف زيد كتابة غمرو وخياطة وإن كان حدوته ممكنة فليكن مع كونه ممكنة مقدوراً للمخاطب الثالث كونه معلوماً للأمور معلوماً للغير عن غيرهما حتى يتصور قصده إليه وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب فان قيل فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه السلام وهو لا يعلم أنه مأمور به قلنا الشرط لا بد أن يكون معلوماً أو في حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم مكاناً أن تكون الأدلة منصوبة والعقل والتسليم من النظر حاصل حتى أن الأدلة عليه أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصح في حقه الرابع أن يكون بحيث يصح إرادته بإيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات ويستثنى من هذين شيئين أحدهما الواجب الأول وهو انتظار المعرفة للوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الاتيان به والثاني أصل إرادته الطاعة والإخلاص فإنه لو افترقت إلى إرادة لا تفترقت الإرادة إلى إرادة وتسلسل ويتشعب عن شروط الفعل خمس مسائل (مسئلة) ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الإحساس واعتدام القديم وإيجاد الموجد وهو المنسوب إلى الشيخ إلى الحسن الأشعري رحمه الله وهو لازم على مذهبه من وجهين أحدهما أن القاعدة عنده غير قادري القيام إلى الصلاة لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وإغايه يكون مأموراً قبله والاخر أن القدرة الحادثة لاتأثيرها في إيجاد المقدور بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه ممكن عبده عنده مأمور بفعل الغير واستدل

كان فعلاً في غير وقته الذي وجب اتعاه فيه بالأحكام لكن ليس ذلك وقته المقدر شرعاً (ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بذل الواجب) في التعريف (بالعبادة) وقال الاداء فعل العبادة وقته الخ والقضاء فعل العبادة في غير وقته ثم إن هذين التفسيرين للاداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا تفسير القضاء للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام فخر الإسلام الاداء تسليم عين الثابت بالأمر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المصوب والقضاء تسليم مثل الثابت بالأمر كالصوم للصوم أو الفدية في حق الشيخ الفاني وتسليم قيمة الفرس المصوب وأورد ههنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأبه الشريف أعرضنا عنها مخافة أن يطول الكلام (فرع • تأخير الفعل) الواجب الموسع (مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً) لا بدل الدعوى الاتفاق من دليل ولا يستقيم الحكم بالمعصية على رأينا كيف ولم توجه الخطاب عندنا في غير الاخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام فخر الإسلام في مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة أن الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء إلا أن يسقط خياره بالتصديق للوقت ولهذا قلنا إذا مات قبل آخر الوقت لأشئ عليه ثم هذه الدعوى لا تستقيم على القول بالوجوب إلا دأموها أيضاً وان تعلق الخطاب في أول الوقت فإن الشارع وسع إلى الآخر فالتأخير جائز ولا معصية في الجائر والقول بان التوسيع ليس الاعتد عدم الظن بالموت تعبيراً للص فلا بد لذلك من دليل والقول بان المعصية لفساد العزيمة كالعزم ترك الواجب وإن كان أقرب من الأول لكنه غير صحيح إذا فساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم إلا بالترك الجائر ومن ههنا ظهر ترك فساد ما في الحاشية أقول فيه دليل على أن الآخر الذي تعين السببية وتصديق الموسع أهم من أن يكون بحسب الواقع أو باعتبار ظن المكلف فالموت يجعل البعض كلاً انتهى وذلك لأن هذا تأويل لا يصح من غير موجب مأمور فكيف مع مخالفة كلاً مثل هذا الامام فخر الإسلام ثم رد عليه أنه حيث يلزم أن يعصى من آخر مع ظن السلامة لانه عند الموت تصديق الواجب كالموت والترك حين التصديق وجب الآثم ولا يتجه الجواب بان الآثم إنما يلزم ترك الواجب في الوقت كله وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لأنه ترك في كل الوقت بالاختيار لأن الموت جعل البعض كلاً مع أنه يجري

على هذا ثلاثة أشياء أحدها قوله تعالى ولا تجعلنا مالا لطاقه لنا به والمحال لا يسأل دفعه فإنه من دفع بذاته وهو ضعيف لأن المراد به ما يشق وينقل علينا من أنعب بالتكليف بأعمال تكاد تنفضي إلى هلاك كسدها كقوله أقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم فقد يقال جل مالا لطاقه به فالظاهر المؤول ضعيف الدلالة في القطعيات الثاني قولهم إن الله تعالى أخبر أن أبا جهل لا يصدق وقد كلفه الايمان ومعناه أن يصدق محمد أفما جاء به ومما جاء به أنه لا يصدق فكأنه أمره أن يصدق في أن لا يصدق وهو محال وهذا ضعيف أيضا لأن أبا جهل أمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة والآلة منصوبة والعقل حاضر إذ لم يكن هو مجنوناً فكان الامكان حاصل لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره فإذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص وممكنه ومتروكاً من جهة مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً ونحوه عن كونه ممكناً مقدوراً وكذلك نقول القيامه مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا وإن أخبر أنه لا يقبها ويتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال إذ يصير وعيده كذبا ولكن هذه استعالة لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه الثالث قولهم لو استحال تكليف المحال لاستحالة ما يصيغه أولعناؤه ولفسده تتعلق به أولاً أنه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته إذ لا يستحيل أن يقول كونا قدرة حاشين وأن يقول السيد لعبده الاعمى أبصر والزمين امش وأما قسم معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً إذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ومحال أن يقال أنه يتمتع بالفسدة أو منافضة الحكمة فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال إذ لا يقع منه شيء ولا يحب عليه الاصح ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسقم من الخسوف ممكن فلم يتمتع ذلك مطلقاً والمختار استحالة التكليف بالمحال لا يقبها ولا للفسدة تنشأ عنه ولا للصيغته إذ يجوز أن تدصغته ولكن التجبر لا للطلب كقوله تعالى كونا بحجارة أو وحيداً وقوله كونا قدرة حاشين أو لاظهار القدرة كقوله تعالى كن فيكون لا بمعنى أنه طلب من المعلوم أن يكون بنفسه ولكن يتمتع بعناءه بمعنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطاوعة ولا المطاوعة ينبغي أن يكون مفهوماً للتكليف بالاتفاق فيجوز أن يقول تحررك إذ التحررك مفهوم فلو قاله تحررك فليس بتكليف إذ معناه ليس بمعقول ولا مفهوم ولا له معنى في نفسه فإنه لفظ مهمل فلو كان له

فما إذا أخر بظن الموت وكسده لا يصح الجواب بأن الموت لا يكون سبباً للعصيان فلا يعصى إلا لما يجعل الموت سبباً لتركه بأختياره وفي وقته كاله وكذا لا يجبه الجواب بأن جاعل البعض كلاً إنما هو ظن الموت لا الموت نفسه لأنه مطالب بالفرق كيف والموت مجرد كله وأما الظن فلا يجز أن يظهر نذبه فالتوكل أولى من الظن هذا فالخلق هو ما قلنا أن لا ثم أصلاً (فإن لم يجز) وظهر كذب ظنه (وقوله في وقته فالجمهور على أنه أداء لصدق حده عليه) فإنه فعل في وقته المقدر شرعاً (وقال القاضي قضاء لأن وقته شرعاً بحسب ظنه قبله) لأنه لما ظن الموت تعين الأداء قبله قال الشيخ ابن الهمام هذا مستبعدان قال هو جواب نية القضاء والافتراض لفظي (ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله) وأخرق أنه يأثم قطعاً لقصد مخالفة الأمر (فإذا بان الخطأ وفعل) في الوقت (فهو أداء اتفاقاً) وبزم عليه كونه قضاء لأن وقته المقدر شرعاً كان قبله حتى يأثم بالترك فيه (أقول الفرق) بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة (بين فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت طلقاً لا وقت القضاء ولا وقت الأداء وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء) فقط (فالاول منضيق من كل وجه) فلا يسع الأداء ولا القضاء (بخلاف الثاني) فاتضح الفرق (فتأمل) إشارة إلى أنه لا ينبغي لأن فعلة القاضي موحودة ههنا أيضاً هي صيرورة وقته شرعاً ما قبل الظن والالما ثم بالتأخير فالحق إذن على القول بالاثم أن يقولوا الظن معتبر بما يظهر لخطأه وأدقده يظهر عاد الحكم إلى الاصل والمؤدى واقع في الوقت بلا ريب (ومن أخرج مع ظن السلامة ومات فجأة فالتحقيق أنه لا يعصى) وإن قيل بالعصيان (إذا التأخير) لظن السلامة (جائز ولا تأثم بالجائز والقول بان شرط الجواز) أي جواز التأخير إلى الآخر (سلامة العاقبة) أي لو أدامت جاء فقد فأت شرط الجواز للتأخير فبين أن يأثم ورد به بلزم حينئذ التكليف بالمحال إذ لا تعلم سلامة العاقبة وأما الظن فهو محقق في هذه الصورة فعلى اعتبار جاز التأخير فلا يأثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمنفعة وفيه ما فيه فإنه وإن لم يكن تكليفاً لكنه باحة ولا باحة في المتع وأشار المصنف إلى ضعف هذا الذي بقوله (لا العبرة) أي شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة (حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال) فإن العلم بالسلامة محال عادة وأما نفس السلامة فواقع

معنى في بعض اللغات يعرفه الأمر دون المأمور فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً لأن التكليف هو الخطاب بموافقه كلفه وما لا يفهمه
 المخاطب لا يكون خطاباً معه وإنما يشترط كونه مفهوماً يتصور منه الطاعة لأن التكليف اقتضاء طاعة فإذا لم يكن في العقل
 طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً معقولاً لا يستحيل أن يقوم بذات العاقل طلب انقياد طاعة من الشجر لأن الطلب يستدعي
 مطلوباً معقولاً أو لا وهذا غير معقول أى لا وجوده في العقل فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل وإنما يتوجه
 إليه الطلب بعد حصوله في العقل وأحداث القديم غير داخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب أحداث القديم وكذلك سواد
 الأبيض لا وجوده في العقل وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد فهذا الطلب يتبع قيامه بالقلب لعدم المطلوب فإنه
 كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الاعيان يشترط أن يكون موجوداً في الازهان أى في العقل حتى يكون المجاهد في
 الاعيان على وفقه في الازهان فيكون طاعة وإمتثالاً أى احتذاء لأمثال ما في نفس الطالب فالأمثال له في النفس لأمثال له
 في الوجود فإن قيل فإذا لم يعلم المأمور عن القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام قلنا ذلك طلب مبنى على الجهل وربما
 يظن الجاهل أن ذلك تكليف فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله تعالى * فإن قيل فإذا لم تؤثر القدرة
 المجردة في الإيجاد وكانت مع الفعل كان كل تكليف تكليفاً لا يطاق قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للعاقل
 الذي ليس زمنه داخل البيت وبين أن يقال له أطلع السماء أو يقال له قم مع استدامة القعود أو قلب السواد حرة والشجرة
 فرسا لأن النظر في أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع إلى تمكن وقدرته بالإضافة إلى أحد هذه الأوامر دون البقية
 ثم النظر في تفصيل تأثير القدرة ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يشككنا في هذا وإنك جاز أن نقول لا تحملنا
 ما لا طاقة لنا به فإن استوت الأمور كلها فأى معنى لهذا الدعاء أى معنى لهذه التفرقة الضرورية فقررنا من هذه المسألة غير
 موقوف على الجشع وجه تأثير القدرة ووقتها وعلى الجهة سبب غرض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفي فهم
 أصل كلام النفس غرض فالغرض عليه وتفصيل أقسامه لأجل أنه يكون أغرض (مسألة) كالأيجوز أن يقال أجمع بين
 الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تصرف ولا تسكن لأن الانتهاء عنهما محال كالجمع بينهما فإن قيل فنوسط من رعة معصية

(يقضى) هذا القول (التخير بين الممكن) وهو التأخير حال السلامة (والممتنع وهو) التأخير عند عدم السلامة
 لاستحالة المشروط عند عدم الشرط (وهو) أى التخير على هذا الوجه (رفع حقيقة التوسع فتدبر) فإن التوسع يقضى أن يتخير
 المكلف في التأخير وهذا التخير يقضى أن يحتاط ولا يؤخر فإذا لم يكن البناء على الظن جازاً للتأخير فلا تأثم فإن قلت هذا
 منقوض بالواجب العمرى فإنه يجوز فيه التأخير عند السلامة وأيضاً المقصود من اشتراط السلامة أن يجوز التأخير بشرط
 عدم الترفل فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجد تركه وليس فيه التخير بين ممكن وممتنع قلت قد وجد النص في الموسع على
 جواز التأخير إلى آخر الوقت من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لم الزيادة عليه وكان التأخير جائزاً في وقت دون وقت ويتخيراً
 بين التأخير مع الاداء ومع السلامة والتأخير كذلك مع الموت وهذا رفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب
 العمرى إذ لا نص فيه على التأخير إلى آخر الوقت بل التأخير مقيد فيه بشرط عدم الإخلال والاحراز الترتل عمداً من غير عذر إلى
 أن يموت وهذا أرفع حقيقة الواجب فافهم (وفرق) الشيخ (ابن الحاجب بين ما وقته العمرى كالج فيعصى) بالتأخير وإن كان
 مع ظن السلامة والموت جائة (وبين غيره) أى غير ما وقته العمرى وهو الواجب الموسع (فلا يعصى) بالتأخير مع ظن السلامة
 وإن مات جائة (ليس بسدylan الوجوب مشترك) بين الواجب العمرى والموسع فإن كان سبب العصيان في الأول الوجوب
 فينبغي أن يعصى في الثاني أيضاً (وعذر الغياض عام) فيها فلو قبل عذر الغياض في الموسع قبل في العمرى فلا فرق (وفيه ما فيه)
 فإن الفرق ظاهر لأن العمرى وقته العمرى فالوجوب فيه يقضى أن يعصى بالتأخير عن العرف إذا أخر الج مجتلاً ومات جائة فقد
 ترك في تمام وقته المقدور وهو آثم والارفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فإنه إذا مات قبل الإخفاق ترك في تمام وقته
 بتقصير منه لكن حينئذ ينبغي أن لا يعصى فيما إذا ظن الموت وأيضاً الوجوب وجوب الاداء عطفاً فإن في الموسع فلا يثم قبل
 الآخر لعدم وجوب الاداء وفي العمرى لا ينفصل أحدهما عن الآخر فآثم بالتأخير وهذا والله الغفور للآثم بغفران يشاء
 ويعذب من يشاء (مسألة) * اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد) وفي عبارة بعض المشايخ بسبب جديد (وعليه

فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج انذقي كل واحد افساد ذرع الغير فهو عاص بهما قلنا حظ الاصول من هذا ان يعلم أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج ولا ينهي عن الضدين فإنه محال كمالا يؤمر بجمعهما فان قيل فابال له قلنا يؤمر بالخروج كما يؤمر بالموت بل في الفرج الحرام بالخروج وان كان به محاسن الفرج الحرام ولكن يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتئذ فكذلك في الخروج من العصب بتقليل الضرر في المكث تكثيره وأهون الضررين يصير واجبا وطاعة بالاضافة الى اعظمهما كما يصير شرب الخمر واجبا في حق من غص بقمقه وتناول طعام الغير واجبا على المضطر في المحصة وافساد مال الغير ليس حراما عليه ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أوجا فان قيل فلماذا يجب الضمان بما يفسده في الخروج قلنا الضمان لا يستدعي المدون ان يجب على المضطر في المحصة مع وجوب الاتلاف ويجب على الصبي وعلى من رمى الحنف الكفار وهو مطيع به فان قيل فلمضى في الجحيم الفاسدان كان حراما للزوم القضاء فلماذا يجب وان كان واجبا وطاعة فلم وجب القضاء ولم عصى به قلنا عصى بالطاعة الفساد وهو مطيع باتعام الفساد والقضاء يجب بأمر محدد وقد يجب بما هو طاعة اذا انطرق اليه خلل وقد يسقط القضاء بالصلاة في الدار المقصوبة مع أنه عدوان والقضاء كالضمان فان قيل فبم تنكرون على أبي هاشم حيث ذهب الى أنه لو مكث عصى ولو خرج عصى وأنه ألقي بنفسه في هذه الورطة فحكم العصيان ينسحب على فعله قلنا ليس لاحد ان يلقي بنفسه في حال تكلف ما لا يمكن فمن ألقي نفسه من سطح فانكسرت رحله لا يعصى بالصلاة فاعدا او اغتصب عصى بكسر الرجل لا تبرك الصلاة قائما وقول القائل ينسحب عليه حكم العدوان ان اراد به أنه انما عصى عنه مع التمسك عن ضده فهو محال والعصيان عبارة عن ارتكاب ما منى قد نهى عنه فان لم يكن نهى لم يكن عصيان فكيف بقصر التمسك عن شيء وعن ضده أيضا ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلا فإنه ممنوع شرعا لقوله تعالى لا تكلف الله فملا الاوسعها فان قيل فان ترجمته جاب الخروج لتقليل الضرر فما قولكم فمن سقط على صدر صبي محفوف بصبيان وقد علم أنه لو مكث قتل من تحتة أو انتقل قتل من حوالبه ولا ترجع فكيف السبيل قلنا يحتمل ان يقال امكث فان الانتقال فعل مستأنف لا يصح الامتناع من قادر وأما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال

الاكثر) من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي النسر وأتباعه (أو) هو (بما وجب الاداء) ولم يرد به أن ما حصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء والام لا يجب القضاء على تأثم كل الوقت والقضاء الصوم على الحائض والمسافر بل أراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء أم لا فوجب القضاء أي الفاعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت (وهو الاختار لعامة الحنفية) وكبارهم كالقاضي الامام أبي زيد وغير الاسلام وشيخ الأئمة والحنابلة وأهل الحديث (ثم هذا الخلاف في القضاء عجل معقول فقط كما صرح به البعض) وهو الحق صاحب الكشف وهذا بعيد (أو) الخلاف في القضاء (مطلقا) بمنع معقول كان أو غيره (كما هو الظاهر) من كلام الأئمة فإنه أطلق الامام غير الاسلام وشيخ الأئمة القول فيه (لا كثر أن عدم قضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري) فلا يكون صوم يوم الجمعة يلجأ بصوم الخميس واجبا (والا) يكن كذلك بل كان مقتضا (كان) صوم الجمعة (أداء) سواء لصوم الخميس وهذا بين البطلان (وهذا) الاستدلال (انما يتم ادعاء) أي الحنفية (الانتظام لفظا) فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما وجب عدم الدلالة عليه لفظا (وهو) أي هذا الادعاء (بعيد) منهم كيف ولا يليق بحال أحاد من الناس فاطنك بأصحاب الابدى الطويل في العلوم ولو كان ادعى هذا الاحتجاج في إيجاب القضاء الى دليل زائد وحكمه وجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعبد وتكبيرات الشريعة (ولعل مقصودهم أن المطالبة بشئ تضمن مطالبة مثله عند فوته) لا بأن يكون اللفظ دالا عليه بالطبيعة أو التضمن (فالجب الاول) هو (إيجاب الثاني) الذي هو المثل وتحقيقه أنه لا شك أن إيجاب الاداء واجب ثبوت الواجب على النعمة وشغلها سواء كان مفصلا عن الطلب أو لا وطلب بإقاع هذا الفعل انما هو لغفر في هذه النعمة عن الاشتغال وإذا لم يقع الفعل بقي هذا الاشتغال والضرورة فاضية بله ان كان له مثل مشتمل على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كاف في تغريغ النعمة وطلب لأجل تغريغها فالوجوب الذي هو شغل النعمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان قبل ان يخرج وطلب بإقاع ذلك الفعل في الوقت لتغريغ تلك النعمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل تضمن السنن واللازم واقتضاء صوم الخميس لصوم مثله أيا ما كان صوم الجمعة أو السبت أو غيرهما بهذا النقص من الاقتضاء

قدرة ويحتمل أن يقال بخبره لا ترجيح ويحتمل أن يقال لاحتماله تعالى فيه فيفعل ما يشاء لان الحكم لا يثبت الا بنص أو قياس على
منصوص ولا نص في هذه المسئلة ولا نظيره في المنصوصات حتى يقاس عليه فقي على ما كان قبل ورود الشرع ولا بعد دخوله
واقعة عن الحكم فكل هذا محتمل وأما تكليف الحال فالحال (مسئلة) اختلافوا في المقضي بالتكليف والذي عليه
أكثر المتكلمين أن المقضي به الاقدام والكف وكل واحد كسب العبد فالامر بالصوم أمر بالكف والتكليف الذي يثاب
عليه والمقتضي بالنهي عن الزنا والشرب والتلبس بضد من أصداده وهو الترك فيكون مثابا على الترك الذي هو فعله وقال بعض
المعتزلة قد يقتضي الكف فيكون فعلا وقد يقتضي أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده فانكر الاولون هذا وقالوا المنتهى
بالنهي مثاب ولا يثاب الا على شيء وأن لا يفعل عدم وليس بشيء ولا تتعلق به قدرة اذ القدرة تتعلق بشيء فلا يصح الاعدام بالقدرة
واذا لم يصح دبره شيء فكيف يثاب على لا شيء والصحيح أن الامر فيه منقسم أما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك تسترط فيه
النهي وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعلهما فعاقب فاعلموا من لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كف
الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنهي عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب لانه لم يصدر منه شيء
ولا بعد أن يكون مقصود الشرع أن لا يصح دبره الفواحش ولا يقصد منه التلبس بضدها (مسئلة) فقل
المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المحذور والبهمة لان الحلال ثم في المكلف لافي المكلف به فان شرط تكليف
المكلف السماع والغفهم وذلك في المحذور والهمة معدوم والمكره يفهم وفعله في حين الامكان اذ يقدر على تحقيقه وركه فان
أكره على أن يقتل جاز أن يكلف تركه القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف الهلاك وان كلف على وفق الاكره فهو أيضا
ممكن بان يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم ان يجب قتلها أو أكره الكافر على الاسلام فاذا أسلم فنقول قد أدى ما كلف
وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه لا يصح منه الا فعل ما أكره عليه فلا يبقى له خيرة وهذا محال لانه قادر على تركه ولذلك يجب عليه
ترك ما أكره عليه اذا أكره على قتل مسلم وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية واذا أكره على اراقة الخمر فيجب عليه

غيره وروى البطران ولا يبرهن عليه بل البرهان بما يقتضي خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا لمطوب
التفرع بالمثل لما كان هذا المثل قضاؤه بل لا يتم مسئلة أخرى والوجدان يكذبه ولما روعيت الشرائط التي روعيت في
الاصل كما مانه هذه الضرورة الغير المؤقفة يشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها
اذا ذكره فان ذلك وقته وأما الشيطان فانه صلى الله عليه وسلم حكم بقضاء نفسه تلك الصلاة المنسية وقد يستدل بان فوات الاصل
اما يستلزم العفو والكيفية ولا يبقى على الذمته شيء أو يبقى على الذمة كما كان أو بقي معصية لا غير لا سبيل الى الاول والى ما وجب
الجواب ولا الى الثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ناسية ولا رافع لها سوى الكرم ومعصية تركه نفس
الواجب وهي تركه بالقضاء فتمين الثاني وهو الذي فتأمل فيه ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الاداء غير معقولة عند العقل
من غير توقف من الشارع فانه بما تامل الشيطان مما تامل في الواقع لا تامل كركه في العصر وقت الاحرار وأربع أخرى
غيره في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان وأول شوال فمحتاج لمعرفة التماثل الى نفس فان كان معرف التماثل على طبق ما لا يابى منه
العقل يسمى مثلا معقولا ويطلبه على قياسه علماء الامثال الأخر التي توجد فيها تلك العلة كما قسنا على المسافر والنائم غيرها
في حق الصلاة والصوم وعلى المكتوبات المطلوبة المندورات وان كان معرف التماثل بين الشيطان الذي لا يدرك العقل جهة
التماثل والحكمة فيه بل باني عنه يسمى مثلا غير معقول كالفد في الصوم في حق الشيخ الغافى والى ما ذكرنا أشار بقوله (نعم
معرفات القضاء بمثل معقول أو غير مجوز) بل يجب (أن تكون غيره) أى غير معرف الاداء (نصا كان) هذا المعرف
(أو قياسا) فالخارجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل ولعرفة أن الاشتغال الثابت يزول باتيان هـ. هذا المثل كما كان يزول
بآتيان الأصل (لكن الكلام في أصل سبب الوجوب) واشتغال الذمة فنقول السبب هو السبب والاشتغال هو الاشتغال
(فافهم) فالخارجة لا يتجاوز عنه وقد بان لأن الفرق بين القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول ليس في موضعه فان الاداء كما
كان معرفا للذمة عن اشتغالها بأصل الفعل كذلك الاتيان بمثل غير معقول أو بمثل معقول وأن طلب الأصل لم يتضمن طلب
المثل عند الفوات معقولا أو غير معقول وبان لا أيضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أو أصلا وبان أيضا فساد

أراقه الحجر وهذا ظاهر ولكن فسيه غور وذلك لأن الامتنال انما يكون طاعة اذا كان الانبعاث له باعث الامر والتكلف دون
 باعث الاكراه فان أقدم للخلاص من سيف المكروه لا يكون مجبدا على الشرع وان انبعت بداي الشرع بحيث كان يفعله أولا
 الا كراهه بل كان يفعله لو أكرهه على تركه فلا يمنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وحده صورة الخوف فباعتباره هذه
 الدقيقة (مسئلة) ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصل حاله الامر بل يتوجه الامر بالشرط والمشروط
 ويكون مأمورا بتقديم الشرط فيجوز أن يخاطب الكفار بفرع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء
 والمحدث بتسديد الراس بشرط تقديم الاعيان بالمرسل وذهب أصحاب الرأي الى انكار ذلك والخلاف اما في الجواز واما في
 الوقوع أما الجواز العقلي فواضح اذا ائتمنع أن يقول الشارع بنى الاسلام على خمس وأنتم مأمورون بجميعه او بتقديم
 الاسلام من جهتها فيكون الاعيان مأمورا به لنفسه ولكونه شرط السائر العبادات كما في المحدث والمحدث فان منع مانع الجميع
 وقال كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلاة فهو مأمور بالوضوء فاذا قوض توجه عليه حينئذ الامر بالصلاة
 قلنا ينبغي أن يقال لولم تزل الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة لانه لم يؤمر قط بالصلاة وهذا خلاف الاجماع
 وينبغي أن لا يصح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالكسوف فله لا بشرط تقديمه ولا بالكسوف بل بهم قاله التكبير أو لا ثم بالكافي ثانيا
 وعلى هذا الترتيب وكذلك السعي الى الجمعة ينبغي أن لا يتوجه الاخر به بالخطوة الاولى ثم بالثانية وأما الوقوع الشرعي
 فنقول كان يجوز أن يخص خطاب الفرق بالمؤمنين كما يخص وجوب العبادات بالحرار والمقيمين والاجماع والظاهر
 دون الحيض ولكن وردت الأدلة بخاطبتهم وأدلتها ثلاثة الاول قوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لم نل من المصلين الاية
 فأخبرناه عندهم بترك الصلاة وحذر المسلمين به فان قيل هذه حكاية قول الكفار فلا حاجة فقلنا ذكر الله تعالى في معرض
 التصديق لهم باجماع الامة به يحصل التحذير اذ لو كان كذب بالكان كقولهم عذبنا لا لا يخلفون وهو محذورون كيف وقد عطف
 عليه قوله وكنا نكذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه فان قيل العقاب بالكذب لكن غلط باضافة ترك

ما توهم أن هذا يختص بنفس الوجوب المنفصل عن وجوب الأداء كقوله زانبا يها وهو فاسد بوجه آخر ايضا هو أن الصوم لا ينتقل
 وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعذور (وما يجاب به في المشهور أن مقتضاها أي صم الخمس (أمران الصوم وكونه في
 الخمس فانما يخرج عن الثاني) أي عن كونه في الخمس (بقواته في اقتضاؤه الصوم مطلقا) فان انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء
 المطلق ولا نسلم عدم اقتضاء صم الخمس صوم الجمعة وانما لا يقتضيه بخصوصه وأما مطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص
 الخمس فيقتضيه (في غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقييد) فال المطلوب صوم مقيد بكونه في الخمس وأما مطلق الصوم الصالح
 لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له (ولهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا) عن القيد
 (بل فيه) فقط هذا لوجهين كلام المشهور على أن الأمر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخمس مطابقة تقرير بالاذمنة
 والصوم مطلقا باعتبار تضمن مثله عند القوات فراجع الى ما سبق ثم لا يراد عليه شيء وقد يقال ان المبني عليه أن الوقت هل
 هو مكمل للواجب أو شرط له نفسه فن قال بالاول قال وجوب القضاء بنفس وجوب الاداء ومن لا فلا فعلى هذا يمكن تقرير
 الجواب بان الواجب مطلق وجوبه مستقل بقوات المقيد لا بقوت نفسه بل يبقى الوجوب كما كان ولا يكون وجوبه
 في ضمن المقيد فقط وأما ما رده المصنف من أنه لو كان الوقت مكملما أتم بالتأخير فانه حينئذ صار كسائر المنذورات فلا يأتى
 بعدم مراعاته مع أهمهم أجمعوا على التأنيث فغير شديد فان المكمل نوعان نوع يكون واجبا كالنحو ونحوه وان نوع يكون مندوبا
 فمن قال بالتكميل يقول بكونه مكملما بالنوع الاول والحاصل أن الوقت ليس شرط الجود الواجب نفسه ولا وجوبه بل انما
 هو مكمل لتكميل ما قبله بحيث لو لم يكن الواجب معه يكون ناقصا موجبا للآثم وانما يجوز الاداء بعده لانه وجوب التكميل
 وقد فوت مع القدرة عليه فهذا المكمل كسائر المكملات بهذا الوجه ثم انه لا يذهب عليه لانه لا يتم هذا الاستعانة بما قلنا
 سابقا وكذا لا يتم ما استدلل به على المطلوب بان الوقت كالأجل للدين فلا يقوت بقواته بالاستعانة بما قلنا فافهم (و) قال (شرح
 المختصر هذا المسئلة منية على أن المقيد هو المطلق والقييد أي مجموعهما (وهما يتعدان وجودا في الخارج) فلا يلزم من
 انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى المطلق مطوبا في الذمة (أو) هما يتحدان فيه) وحينئذ يلزم من انتفاء القيد انتفاء

الطاعات اليه قلنا لا يجوز أن يغفل بترك الطاعات كما لا يجوز أن يغفل بترك المباحات التي لم يحاط بها فيها فان قيل عوقبوا بترك الصلاة لكن لا خراجهم أنفسهم بترك الصلاة والاعيان عن العلم بترك الصلاة قلنا هذا باطل من أوجه أحدها انه ترك لظاهره من غير ضرورة ولا دليل فان ترك العلم بترك الصلاة غير ترك الصلاة وقد قالوا لئن لم من المصلين الثاني أن ذلك موجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر المحظورات وبين من اقتصر على الكفر لان كليهما استوفى اخراج النفس بالكفر عن العلم بترك المحظورات والتسوية بينهما خلاف الاجماع الثالث أن من ترك النظر والاستدلال ينبغي أن لا يعاقب على ترك الايمان لانه أخرج نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والاعيان فان قيل لئن لم من المصلين أي من المؤمنين لكن عرفهم عاهو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر المؤمنين كما قال صلى الله عليه وسلم هميت عن قتل المصلين أي المؤمنين لكن عرفهم عاهو شعارهم قلنا هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الا بدليل ولا دليل الخصم الدليل الثاني قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخرون لا يقتلون النفس التي حرم الله الى قوله تعالى يضاعفه العذاب فالآية ص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا كن جمع بين الكفر والاكل والشرب الدليل الثالث انعقاد الاجماع على تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما عذب على الكفر بالله تعالى وهذا يهدم معندهم اذ قالوا لا تتصور العبادة مع الكفر فكيف يؤمر بها احتجوا بان الله لا معنى لوجوب الزكاة وقضا الصلاة عليه مع استحالة فعله في الكفر ومع انتفاء وجوبه أو أسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله قلنا وجب حتى لو مات على الكفر أو قب على تركه لكن اذا أسلم على غير محاسن فالاسلام يجب ما قبله ولا يعد نسخ الامر قبل التكن من الامتناع فكيف يسقط الوجوب بالاسلام فان قيل اذا لم يجب الزكاة لا بشرط الاسلام والاسلام الذي هو شرط الوجوب هو بعينه مسقط فالاستدلال بهذا على أنه يجب أولى من إيجابه ثم الحكم بسقوطه قلنا لا يعد في قولنا استقرار الوجوب بالاسلام وسقط بحكم العفو فليس في ذلك مخالفة نص ونصوص القرآن دل على عقاب الكافر المتعاطي للفواحش وكذا الاجماع دل على الفرق بين كافر قتل الانبياء والاولياء وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئا من ذلك فاذا كرهنا أولى فان قيل فلم أوجبتم القضاء على المرتدون الكافر الاصل

المطلق فلا يبقى المطلق عند قوات القيد فلا يبقى مطلوباً فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا انداء من يعيد واحسان الى من يالي عنه فان كون المطلق والقيده متغيرين في الخارج لا يوجب أن يكونا مطلوبين استقلاً ولا لأن شيئاً في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوباً وباشي في الذمة عند انتفاء القيد لا يجوز أن يكون المجموع بشرط الاجتماع في النسبة مطلوباً بالذات الشرط فعند انتفائه لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء واجب مستقل وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب أن تكون الذمة مشغولة بهذا الأمر الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره لا يجوز أن تكون مشغولة بهذا ومطلقة فعند انتفاء القيد بقوت الشغل بالواحد ولا بقوت شغل الذمة بمطلقه بل نقول الاتحاد انما يقضي اللزوم بين انتفاء القيد والمطلوب الموجودين بهذا الوجود الواحد لا لزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا ينافي تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثل فتأمل أحسن التأمل فان ما ذكره مغلطة نشأت من الخلط بين الوجود وشيئونه في الذمة والمطلوبية (أقول) هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل أو تغايرهما ولا يصح فيما نحن فيه (القيدها تاريف زمان) فلا يصلح فصلاً فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابهة في الاتحاد قال (والتحاد مقولة متى بالظروف) غير صحيح عند الوجدان (وان صح) بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعارض (فلا يلزم من انتفاء فرد منها) أي من مقولة متى (انتفاءه) أي انتفاء الظروف الذي هو معروض المقولة (اتفاقا) فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الآخر (فتأمل) وعلى ما قررنا لا يردعنا أن كلام القائل مبني على مسألة اتحاد الجنس والفصل كنهو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا تبقى حصة الجنس قطعاً قدبر وأنصف وقد يقال مقصودنا أن الواجب متف البتة وهو مقيد فهو إما امر واحد يصدق عليه هذا المقيد ويعبر عنه به أو امران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فعلى الثاني هناك أمران مطلوبان لا يلزم من انتفاء طلب أحدهما انتفاء طلب الآخر وعلى الأول طلب واحد وعلى هذا الاردماء أورد المصنف لكن يرد عليه ما قدمناه اذ على الشقين النزاع باق أما على الثاني فيجوز أن يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فيق الاشتغال بالمطلق كما كان أو بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فليجاب القضاء بإيجاب آخر وأما على الأول فالواجب وان كان أمراً واحداً هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن

قلنا القضاء واجب بأمر محدد فيتعين فيه موجب الدليل ولا حاجة فيه أن قد يجيب القضاء على الحائض ولم تؤثر بالاداء وقد يؤثر بالاداء من لا يؤثر بالقضاء وقد اعترض الفقهاء بأن المريد قد التزم بالاسلام القضاء والكفر لم يلزم وهذا ضعيف فان ما التزمه الله تعالى فهو لازم التزمه المعبد أو لم يلزمه فان كان يسقط بعدم التزامه فالكافر الأصلي لم يلزم العبادات ونزل المحظورات فينبغي أن لا يلزمه ذلك

(الفن الرابع من القطب الاول فيما يظهر الحكم وهو الذي يسمى سببا وكيفية نسبة الحكم اليه وفيه أربعة فصول)

(الفصل الاول في الاسباب) اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لاسيما بعد انقطاع الوحي أظهر الله سبحانه خطابه خلقه بأمر محسوسه نصبا لأسباب الاحكام وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها ونعني بالاسباب ههنا أيها التي أضاف الاحكام اليها كقوله تعالى أقم الصلاة لتدركك الشمس وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة فان ما يكرر الوجوب بتكرره بخبره بان يسمى سببا اما لا يتكرر كالاسلام ولا يلحقه فكل ما يقال ذلك معلوم بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات فلا حاجة الى اضافتها الى سبب ويمكن أن يقال سبب وجوب الايمان والمعرفة الأدلة المنصوبة وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة ولما كان البيت واحد لم يجب الحج الامررة واحدة والاعيان معرفة فاذا حصلت دامت والامر فيه قريب هذا قسم العبادات وأقسام الغرامات والكفارات والعقوبات فلا تخفى أسبابها وأقسام المعاملات فعمل الاموال والأبضاع وحرماتها أيضا أسباب ظاهرة من تكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر وانما المقصود ان نصب الاسباب أسبابا للاحكام أيضا حكم من الشرع فله تعالى في الزاني حكمان أحدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه لان الزنا لا يوجب الرحمة لذاته وعينه بخلاف

اشتغال النعمة بهل يبق ويقع المقيد الآخر من النعمة أولا بل لم يبق اشتغال أصلا ولم يعصية فقط نزول بفعل القضاء عما أن الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم (ونوفض مختارا الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام و لم يعكف حيث يجب قضاؤه بصوم جديد) فلو كان بالسبب الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد (ولم يوجب النذر) أو كان لا يجب القضاء أصلا كما قال أبو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا لا يختص ورد على القائل بتعاقب السبب بل يرد على القائل بالسبب الجديد أيضا لانه لا بد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن ان الصوم الرضائي المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل وأيضا أصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التقويت فيرد عليهم أنه غير موجب للصوم الجديد في أن جاء (الجواب أن نذر الاعتكاف كان موجبا له ألي الصوم لانه شرطه) بقوله عليه وآله الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد وإيجاب المشروط موجب لا يجب الشرط (لكن ما ظهر أثره) الذي هو وجوب الصوم (لما عسر وهو وجوبه قبله) أي هذا النذر (فلما زال) المانع وبقي النذر موجبا لا اعتكاف مطلق على النعمة ثبت شرطه الذي هو الصوم و (ظهر أثره) وقد وقع في تقرير الامام غير الاسلام نوع الغلبان وهما ذكرنا كفاية ثم ههنا إرادات لا بد من ذكرها وجعلها على ما ظهر لهذا العبد الاول اننا لنسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني أن الصوم المقصود لو كان داخل في النذر لكان حاصلا نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فلا نعتقد النذر وان قيل النذر غير المشروع صحيح كافي صوم العبد قلت هناك الصوم مشروع بأصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر في حق غير الفرض كالإيمان في حق الصامات كاهما وبعبارة مفصلة الصوم المطلق شرط في الاعتكاف أو المقصود وعلى الثاني يلزم أن لا يصح النذر فانه نذر بمعصية أو أمر مستحيل وعلى الاول ينبغي أن يصح القضاء مع أي صوم كان لان النذر لم يوجب الا على هذا النحو والجواب عنهما أنه لم يدع إيجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرط في الاعتكاف كيف وجب نذر لان لا يصح في شهر رمضان أصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معلق بهذا الوجه صار الصوم المقصود

العلل العقلية وانما صار موجبا يحصل الشرع اياه موجبا فهو نوع من الحكم فذلك أو ردتا في هذا القطب ولذلك يجوز تعليقه ونقول نصب الزاعلة للرجم والسرقة للقطع لكذا وكذا فاللواط في معناه فتنصب أيضا سبيا والنباش في معنى السارق وسبأ في تحقيق ذلك في كتاب القياس واعلم أن اسم السب مشتق في اصطلاح الفقهاء وأصل اشتقاقه من الطريق ومن الخيل الذي به ينزع الماعن الثروحة ما يحصل الشيء عنده لانه فان الوصول بالنسيان بالطريق ولكن لابد من الطريق ونزع الماء بالاستعانة بالخيل ولكن لابد من الخيل فاستعار الفقهاء لفظ السب من هذا الموضوع وأطلقوه على أربعة أوجه الوجه الاول وهو آخر بها الى المستعار منه ما يطلق في مقابلة المباينة اذ يقال ان حافر البئر مع المردي فيه صاحب سب والمردي صاحب علة فان الهلاك لا يترددة لكن عند وجود البئر فالحاصل الهلاك عند لانه يسمى سبيا الثاني تسميتهم الرعي سبيا للقتل من حيث انه سبب لليلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا يربى بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم الابه الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب وملاك النصاب هو سبب الزكاة دون الحلول مع أنه لابد منها في الوجوب ويدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون ملك النصاب سبب والحلول شرط الرابع تسميتهم موجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجود عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لانه ولكن هذا يحسن في العلة الشرعية لانها لا تجزى الحكم لذاته بل باليجاب الله تعالى ولنصب هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات الظاهرة تشابهت ما يحصل الحكم عنده

(الفصل الثاني في وصف السب بالهجة والبطلان والفساد) اعلم أن هذا يطلق في العبادات نارة وفي العقود أخرى وأطلقه في العبادات مختلف فيه فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء ولم يجب وعند الفقهاء عبارة عما جاز وأسقط القضاء حتى ان صلاة من نلن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه عليه في الحال وأما

واجبا ثم لما أضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن إيجاب الصوم لانه لم يكن موجبا بنفسه للصوم وانما وجب ضرورة توقف الاعتكاف عليه وهو واجب بنفسه ولا وجب صوما آخر لانه لا يمكن فيه في غيره بصير الإيجاب على خلاف مقتضى النذر وأيضا لم يكن الصوم إلا خرم من ضروريات الاعتكاف بعد وجود صوم الشهر وعلى في الاعتكاف بوجود شرطه فوجب بمقارن الصوم الشهرية فاذا صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف على ذمته مطلقا عن تلك المقارنة وقد كان أوجه النذر ولا إيجاب للشرط بدون الشرط فوجب الصوم بذلك النذر وهو الصوم المقصود ولا يسقط عن الزمة لان الواجب لا يسقط بدون الأداء أو زوال سبب الوجوب واذا وجب قائما وجب لمقارن الاعتكاف لا بالذات فصارت المقارنة ضرورة فلا يصح بدون هذا الصوم وبعبارة قصيرة ان هذا النذر لما وجب الاعتكاف آلا حاصلة الى إيجاب الاعتكاف وإيجاب مقارنته بالصوم لكن لم يظهر أثر الثاني في الاداء مانع فلم القضاء لارتفاعه هذا ما عندى فاحفظه الثالث أنه يلزم أن لا يصح في قضاء شهر رمضان هذا أو أشار الى جوابه بقوله (ولهذا) أي ولانه وجب الصوم المقصود (لا يقضى في) شهر (رمضان) آخر ولا واجب آخر) لما بينا (سوى قضاء رمضان الاول اذا خلف) الذي هو القضاء (في حكم الاصل) الذي هو الاداء واذا جاز الاداء في الاصل جاز في الخلف (هذا) فعاد السائل وقال لما وجب الصوم المقصود الذي هو شهر ما زوال المانع فكيف يصح في القضاء والزم نفوت الواجب وان جعل مطلق وجوب الصوم مانعا عن وجوب الصوم المقصود فمع أنه لم يدل على مانعية المطلق دليل يلزم أن يصح في صوم الكفارة أو النذر والآخر والجواب والله التوفيق أنا لا نقول بشرطه الصوم المقصود وانما نقول بشرطه الصوم والنذر بالمشروط يتضمن النذر بالشرط المقارنة فالنذر بالاعتكاف كان موجبا لهما الا أنه لم يظهر أثر في الصوم لكونه واجبا بنفسه وإيجابه غير ممكن فأوجب النذر اعتكافا فحسب لكن مقارن الصوم الشهر المبارك والا كان إيجاب المشروط من غير شرط فاذا فات الصوم مع الاعتكاف بقي على ذمته اعتكاف مقارن لهذه الصيام بإيجاب النذر كما كان فيشذ لا يحتاج الى إيجاب صوم آخر بخلاف ما اذا صام ولم يعتكف فانه بقي الاعتكاف في ذمته مطلقا عن مقارنة صوم فأوجب النذر صوما آخر مقارناله والا عاذا أخذوا بالذكور من وجوب المشروط بدون الشرط هذا ما عندى

القضاء فوجوبه بأمر مجدد فلا يشق منه اسم العجة وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة وكذلك من قطع صلاته بانفاذ غير بقضائه صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مساحة فيها إذا المعنى متفق عليه وأما إذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب لحكم إذا أقاد حكمه المقصود منه يقال أنه صحيح وإن اختلف عنه مقصوده يقال أنه بطل فالباطل هو الذي لا يثبت له السبب المطلوب لثبوته والصحيح هو الذي أثر والقاسم هو الذي لا يثبت له السبب في اصطلاح أصحاب الشافعي رضي الله عنه فالعقد صحيح وأما باطل وكل باطل فاسد وأوجهه أثبت قسماً آخر في العقود بين البطلان والعصاة وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن القاسم منعقد لا فائدة الحكم لكن المعنى بفساده أنه غير مشروع بوصفه والمعنى بانهقاده أنه مشروع وأصله كعقد البا فانه مشروع من حيث أنه يسع ومنع من حيث أنه يشغل على زيادة في العوض فاقتضى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعاً وبين المشرع وأصله ووصفه جميعاً فالوصف له هذا القسم لم ينقص في التعبير عنه بالفاسد ولكنه ينزع فيه إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

(الفصل الثالث في وصف العبادات بالأداء والقضاء والاعادة) اعلم أن الواجب إذا أدى في وقته سمي أداء وإن أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدس سمي قضاء وإن فعل مرة على نوع من التخلل ثم فصل ثانياً في الوقت سمي اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ويتصدى النظر في شيئين أحدهما أنه لو غلب على نفسه في الواجب الموسع أنه يتخير قبل الفعل فلأخره عصى بالتأخير فلأخر وعاش قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء لأنه تقدر وقته بسبب غلبة الظن وهذا غير مرضي عندنا فإنه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه وصار كالوعد أنه يعيish فينبغي أن ينوى الأداء أعني المرض إذا أخرج إلى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفى الثاني أن الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله فلأخر ثم أدى فيلزم على مساق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء والصحيح أنه أداء لأنه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وإنما أوجبنا البسار بقربة الحاجة والأفلاذ في جميع الاوقات موافق لأوجب الأمر ومثاله وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر

وأفاد طول المتأخرون في هذا المقام في أسفارهم ولم يأتوا بشيء يرتفع به قلق القلوب وما نه عليه عسى الله أن يهدي به الطالبين (مسئلة • مقدمة الواجب المطلق) أي الواجب الذي وجوبه غير متوقف على المقدمة (واجب مطلقاً أي سبب) كان أو شرطاً شرعاً كالوضوء وأعتلاً كترك الضد أو عاده كفصل جزء من الرأس لفصل الوجه وقيل) الوجوب (في السبب فقط) دون غيره من المقدمات (وقيل في الشرط الشرعي فقط) وهو مختار ابن الحاجب (وقيل لا وجوب) لشيء من المقدمات (مطلقاً لأن التكليف به) أي الواجب (بدون تكليف المقدمة) أي بدون التكليف بمقدمته (يؤدي إلى التكليف بالاحمال) إذ الشرى بدون السبب والشرط محال لا يقال المحال ليس إلا التكليف بالواجب مأخوذاً مع عدم الشرط مثلاً لا بالواجب مطلقاً فإن الصلاة بدون الوضوء محال لا الصلاة المطلقة لا تقول التكليف بالواجب أماماً مقارناً بالمقدمة فهو المسمى أو مطلق بحيث يصلح للمقارنة وعدمها فحينئذ التكليف تكليف بما يتناول المحال فأحال ما كف ولو لم يجز وهذا ظاهر جرد أفلا تفصل (الآ ترى تحصل أسباب الواجب واجب) تحصل (أسباب الحرام حرام بالإجماع) أي قد أجمع على وجوب أسباب الواجب وحرمه أسباب الحرام ثلاثاً يلزم التكليف بالاحمال لأن هذه المقدمة تنبت بالإجماع ليرد عليه أنه قد ثبت بدليل آخر منفصل عن دليل وجوب الواجب وقد كان الكلام في الوجوب بإيجاب ذي المقدمة فتأمل (وما قيل) لا نسلم لزوم التكليف بالاحمال وإنما يلزم أن كان التكليف بالواجب من غير وجوب المقدمة أسد لاق نفس الأمر وهو غير لازم إذ (يجوز أن يكون وجوبه للغير) أي الغير بموجب الواجب (كالإيمان) فإنه واجب بنفسه سواء وجبت العبادات أم لا (فقه أن الكلام) كان (بالنظر إليه) يعني أنه لو لم تكن المقدمة واجبة بالنظر إلى الواجب لكان التكليف بالواجب مستأنساً ولاه حال عدم المقارنة بالمقدمة فصار التكليف بالواجب تكليفاً بالاحمال (فان قلت) كيف يجب المقدمة وهي غير مأموذة (لا يلزم الأمر صريحاً قلت) لا نزاع في ذلك بل المراد (من وجوب المقدمة) أنه أي الأمر بالواجب (يستتبعه) أي الأمر بالمقدمة فهي واجبة بوجوب الواجب ومأموذة بأمرة (وهو معنى قولهم إيجاب الشرط لإيجاب الشرط ولهذا الإلزام الأمعصية واحدة) إذ ترك الواجب مع المقدمات (بالنظر إلى الواجب الأصل) بالذات (لا المعاصي بالنظر إلى الاستباب

فلا نقول انه قضاء القضاء وذلك نقول بفقر وجوب القضاء الى امر محدد ومجرد الامر بالاداء كاف في دوام الزوم فلا يحتاج الى دليل آخر وأمر محدد فاذا الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بماعين وقته شرعاً فأت الوقت قبل الفعل (دقيقة) اعلم أن القضاء قد يطلق مجازاً وقد يطلق حقيقة فانه توالى الاداء اربعة أحوال الاولى أن يكون واجباً فاذا تركه المكلف عدا أو سبوا وجب عليه القضاء ولكن خط المأثم عنه عند سبوا وعلى سبيل العفو فلا ياتى بمثله بعده يسمى قضاء حقيقة الثانية أن لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا أصابت بعد الطهر فنتسبه قضاء مجاز يحض وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تحدد هذا الفرض بسبب حالة تعرضت منعت من اجباب الاداء حتى فات لغوات اجبابه سعى قضاء وقد أشكل هذا على طائفة فقهاء وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء وجعل هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف أنه لو مات الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلته وليس الحيض كالحديث فان ازالته تمكن فان قيل فلم تؤمر قضاء رمضان قلنا ان غيب بذلك أنها تنوى قضاء ما منع الحيض من وجوبه فهو كذلك وان غيبت عنه قضاء ما وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال فان قيل فلينبأ البالغ القضاء ما فات اجبابه في حالة الصغر قلنا لو أمر بذلك لنواه ولكن لم يجعل فوات الاجباب بالصبا سبب الاجباب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز انما يحسن بالاشتراك وقد اشترى ذلك في الحيض دون الصبا والسبب اختصاص اشتراكه أن الصبا يمنع أصل التكليف والحائض مكلفة فهي بصدد الاجباب الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر اذ لم يجب عليهم المكثمان صاماً واقع عن الفرض فهذا يحتمل أن يقال انه مجاز أيضاً اذ لا وجوب ويحتمل أن يقال (١) انه حقيقة اذ لو فعله في الوقت لصح منه فاذا أخل بالفعل مع صحته لوفعه فهو شبهه من وجب عليه وتركه سهواً أو عمداً أو نقول قال الله تعالى فعد من أيام أخر فهو على سبيل التخيير فكان الواجب أحدهما لابعنه الآن هذا البديل لا يمكن الا بعد فوات الاول والاخر سابق بلزماً فسمى قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة اذ لا يتعلق أحدهما بفوات الآخر ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء لانه محترق بين التقديم والتأخير للمسافر والناظر

والشروط) بل معصية الواجب الاصل منسوبة اليها بالعرض والظاهر أن المنكر لا ينكر هذه بل انما أنكر والوجوب صريحاً بالزاع لفظي وإن أنكرناه هذا المعنى فقد ظهر فساده القائلون بعدم الوجوب طلقاً (قالوا الوجوب) ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة (لزم تعقل الموجه) لان الاجباب بدون التمقل غير معقول والتالي باطل لانا كثيراً ما أمر بشئ ونفعل عن المقدمات (قلنا) الزوم (ممنوع وانما يلزم) التعقل (لو كان) الامر (صريحاً) وبالات وليست المقدمة مأمورة بالاعمال مورية الاول بالعرض (ومن ههنا يلزم تعلق الخطأ بنفسه ولا وجوب النية) وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحاً لم يجب بالزوم هناك أيضاً اذ لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة لا اتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع ما استدلو به من لزوم المعصية تركها المقدمة بلزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقليد بعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة أو يجب غسل الوجه دون الرأس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا قطع بصحة ثالث بحسب العادة وقالوا الوضوء لم يزل قول الكعبى من انتفاء المباح وسيجيء (فرع) اذا اشبهت المنكوحه بالاجنبية) اذا دخل امرأتان في بيت وقدم زوج احدهما الركب ولا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل (حرمت) المنكوحه (لان) الكف عن الحرام) وهو وطء الاجنبية (واجب وهو بالكف عنهما) جميعاً لا اشتباه ومن ههنا اشتهر أن الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام (ولو قال) مخاطباً لزوجيه (احدا) كما طلق حرمتان الاجنب (عن المطلقه) (بقينا) فيه) أى في الاجتناب عنهما كذا في كتب الشافعية وأما عندنا في تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما بل في المجهول وانما يقع في المعين بالبيان فله قبل البيان أن يظاً به ما شاءه بل لا يمكن وطء احدهما يكون بيان التعيين الطلاق في الاخرى فليس هناك الكف عن احدهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقاً ثانياً ثم نسي المطلقه ينبغي أن تحرم الا من هذا من صور اشتباه المنكوحه بالاجنبية (أقول) واذا ثبت وجوب المقدمة (فالغاية داخلية في الغيا) وان (١) فلو هو يحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب ولكن الزخصة في تأخيرها فهو شبهه الخ اه فتأمل معصية

أن تسمية صوم المسافر قضاء مجازاً والقضاء اسم مشترك بين ما فات وأداء الواجب وبين ما خرج عن وقته المشهور المعروف به ولمضان خصوص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسواء دليل أن الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته فأخرجه عن مظنة أدائه في حق العموم هوهم كونه قضاء والذي يقضيه التحقيق أنه ليس بقضاء فان قيل فالتأثم والتاسي يقضيان ولا خطاب عليهما لانهما لا يكلفان قلناهما منسوبان إلى العقل والتقدير ولكن الله تعالى عفاهن ما وسط عنهما المأثم بخلاف الحائض والمسافر ولذلك يجب عليهما ما لا يكلفان بقية النهار تنهياً بالصائمين دون الحائض ثم في المسافر مذهبان ضعيفان أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في السفر لقوله تعالى فعدة من أيام أخر فلم يأمره إلا بأيام أخر وهو فاسد لان سياق الكلام يفهمنا ضمارة الافطار ومعناها من كان منكراً أيضاً أو على سفر فاطر فعدة من أيام أخر لقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه عيني فضرب فأنفجرت ولأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعترض بعضهم على بعض والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام أخر ولكن لو صام رمضان صح وكان مجعلاً للواجب كن قدّم الزكاة في الحول وهو فاسد لان الآية لا تفهم إلا الرخصة في التأخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدى في أول الوقت الموسع غير مجعّل بل هو مؤدى في وقته كما سبق في الصلاة في أول الوقت الحالة الرابعة حال المريض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو كالسافر أما الذي يخشى الموت والضرر العظيم فيصبي بترك الأكل فينبه الحائض من هذا الوجه فلو صام بمحتمل أن يقال لا ينبغي له لأنه عاص به فكيف يتقرب بما يعصى به ويحتمل أن يقال انما عصى بخيانته على الروح التي هي حق الله تعالى فيكون كالصلي في الدار المغصوبة يعصى لتناوله حق الغير ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والغصب ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لا تأكل نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث أنه صائم بل من حيث سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم الحر فانه نهى عنه تركه أجابة الدعوة إلى أكل القرابين والغصبا وهي ضيافة الله تعالى ويعسر الفرق بينهما جاداً فهذه احتمالات يتجاذبها المجتهدون فان قلنا لا ينبغي عقد صومه فتسمية تداركه قضاء مجاز تحض كافي حق الحائض والافقو كالسافر

كانت مقدمة (ليعلم وجود المغيا) فعلم وجود المغيا موقوف على دخوله او عموم التوقف في الغايث كلها محتمل تأمل بل انما يصح في البعض الذي هو مقدمة مات المغيا * (فرع آخر) * قالوا خروج المصلي بصنعه فرض لان من ضروريات الدخول في صلاة أخرى خروجه عن الأولى والدخول في الأخرى فرض فكذا الخروج عن الأولى ولا يفقه هذا الصديق كونه من الوازم لا يوجب أن يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضاً كيف ويجوز أن يخرج من الصلاة بعد تمام الأركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الأعرابي فإذا فعلت ذلك فقد عت صلاتك أن شئت فقل رواه الإمام محمد على أنه لو سلم فخرج إذا من متمات الصلاة الأخرى لا من فرائض هذه ولم ينص الإمام أبو حنيفة على فرضه انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما أطلعت الشمس في القعدة الأخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما أخرج وقت الظهر تلك الحال أو تعلم الآية سورة فيها وغيره وفي كلام قد استوفى في فتح القدير وقال الإمام أبو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا اعتداده فان الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون فيقهه فكيف يكون فرضاً فالاشبه ما قال أنه ليس بفرض والله أعلم بالصواب (مسئلة * وجوب التني يتضمن حرمة ضده) الموقوف (وقيل) الامر بالتني يقتضي كراهة ضده (وقيل) الامر بالتني (نفس النهي عن ضده فقه من عمه في أمر الوجوب والتنب فعملهما متباين عن الضد تحريماً وتزجراً) فالتنبيه إلى التني بنفس كراهة الضد (ومتهم من خصص) الحكم (بأمر الوجوب) فليس ضد المندوب مكرها (وقيل ليس) الامر (نهي) عن الضد (ولامتناع قلا وعلبه العترة وعامة الشافعية ثم) الخلاف (في النهي كذلك) فالتمتار أنه متضمن للامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريماً أو تزجراً وقيل اذا كان تحريماً فقط وقيل يقتضي كون الضد بمعنى سنة (الآن الامر) بالتني (نهى عن جميع الاضداد) لان كل واحد منها محقوب للواجب المأمور به (بخلاف النهي فانه أمر بأحد أضداده) تحريماً وقيل ليس التني أمر بضد ولا مستغن عن قلا كافي الامر (وقيل) في النهي (لا) يتضمن الامر بضد ولا نفسه بخلاف الامر (انسان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل) والافان جاز الاتيان

(الفصل الرابع في العزيمة والرخصة) اعلم أن العزم عبارة عن قصد المأو كد قال الله تعالى فنبى ولم يجد له عزماً أى قصداً
 بالغا وسعى بعض الرسل أو العزم لما كيد قصد هم في طلب الحق والعزيمة في لسان جملة الشرع عبارة عما نزلت به العباد بالحباب
 الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السرا إذا تراجع وسهل الشراء وفي الشرع عبارة
 عما وسع للكف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فإن ما يوجب الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة الفجر لا يسمى
 رخصة وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر
 يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازاً فالخفة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه
 وكذلك إباحة شرب الخمر وإتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمحفصة والغصص بقمة لا يسبغها إلا الخمر التي معه وأما المجاز
 بهيئتين الحقيقة قسمية ما حظ عثمان الأصغر والأغلل التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يجب علينا
 ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا المأوجب على غيرنا فإذا قبلنا أنفسنا به حسن إطلاق اسم الرخصة يجوز أن الإيجاب
 على غيرنا ليس تضييقاً حقناً والرخصة فسخة في مقابلة التضييق وتبريد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة
 وبعضها أقرب إلى المجاز منها القصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بأن يسمى رخصة حقيقة لأن السبب هو شهر رمضان وهو
 قائم وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى في شهر منكم الشهر فليصمه وأخرج عن العزم بعذر وعسر أما التيمم عند عدم الماء
 فلا يحسن تسميته رخصة لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف
 المكروه على الكفر والشرب فإنه قادر على التمسك نعم يجوز ذلك عند المرض أو الجراحة أو بعد الماء عنه أو يسعه بأكثر من ثمن
 المثل رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالأطعام عند فقد الرقة وذلك ليس رخصة بل أوجب الرقة في حالة والأطعام في حالة فلا
 نقول السبب قائم عند فقد الرقة بل الظاهر سبب لوجوب العتق في حالة ولوجوب الأكل في حالة فإن قيل إن كان سبب
 وجوب الوضوء مندفعاً عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك فكان المحرم محرم
 بشرط انتفاء الخوف قلنا المحرم في الميتة الخبيث وفي الخمر الأسكار وفي الكفر كونه جهلاً بالله تعالى وكذا بعلية وهذه المحرمات

بالضد مع وجود الفعل ارتفع التضاد والارتفاع الوجوب وإذا كان من لوازم الوجوب فيتحقق وجوب الفعل بتحقق وجوب
 الامتناع عن الضد فلازم حرمة بتبعه الوجوب وحطابه وهو المراد من التضمن كأن جعل المأزوم هو بعينه جعل المأزوم
 ولا يحتاج إلى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد إلى موجب سوى موجب الفعل والمصنف أفاد هذا المعنى
 بالتمثيل وقال (واللوازم مجعولة لجعل المأزوم لا يجعل جديداً) تكن كذلك (لزم إمكان الانفكاك) أى كأن جعل
 المأزوم وجعل اللازم كذلك إيجاب المأزوم هو بعينه إيجاب اللازم (وبمثله يقال في النهي) يعني أن الاشتغال بالضد من
 لوازم كف الفعل فإذا تحقق إيجاب الكف لا بد من تحقق إيجاب الاشتغال بالضد ولو تخييراً (وفيه شيء) لأن كون
 الاشتغال بالضد من لوازم الكف عن الفعل ممنوع فإنه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبالفضل عن الاشتغال بسوى هذا
 الكف وليس منه وكذلك ليس من لوازم عدم الفعل فإن عدمه بما يكون من عدم العلة لا يوجد المانع الذي هو الضد فلا يلزم
 الإيجاب (فانظرب) هنا (واحد الذات) متعلق بالفعل والضد (واتفاوت بالأصله والتبعية) فبالإصله للواجب
 وبالتبعية للكفر عن الضد (كافي إيجاب المقدمة) فعلى هذا إذا ترك الواجب مع الاشتغال بالضد فالمعصية واحدة
 هي معصية ترك الواجب وانما ينسب إلى الضد بالعرض وعلى هذا فلا يلزم أن يخالف في هذا الحكم وجعل الشيخ ابن الهمام
 فائدة الخلاف في هذه المسئلة أن عند قائل التضمن أو العينية معصيتين وعند المتكبر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند
 القائلين بالذات وأصله إلى الواجب والكفر عن الضد أو عند المتكبرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يلزم الدليل قطعه لأنه لا يلزم
 من تعلق الخطاب بالمأزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر مع المصنف كالاختصاص حيث شذذ التراجع لما طالت تحته (ومن ههنا
 قيل يقتضى) الأحرار شيئاً (كرهه ضده) فإن خطاب الضم أنزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الإطلاق
 ليعلم أنه ذكر الامام نفاً للاسلام ولا ثلاثة مذاهب في ضد المأمور به والمنهى عنه الأول أنه لا حكم للأمر والنهي في الضد أصلاً
 الثاني وقد نسبته إلى الشيخ أبي بكر الجصاص قدس سره محرم ضد المأمور به ووجوب ضد المنهى عنه أن كان واحداً الثالث

قائمة وقد دفع حكمه بالتطوف فكل تحرير اندفع بالعذر والخوف مع امكان تركه يسمى اندفاعه رخصة ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطاً مضموعاً الى الموجب فان قيل فالرخص تنقسم الى ما يعصى بتركه كترك كل الميتة والافطار عند خوف الهلاك والى ما لا يعصى كالافطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل من كره على قتل نفسه فكيف يسمى ما يجب الاتيان به رخصة وكيف يفرق بين البعض والبعض قلنا ما تسميته رخصة وان كانت واجبة فمن حيث ان فيه فسخة اذ لم يكلف اهلاك نفسه بالعطش وجوز له تسكينه بالجر واسقط عنه العقاب فمن حيث اسقاط العقاب عن فعله هو فسخة ورخصة ومن حيث يجب العقاب على تركه هو عزيمة واماسبب الفرق ما هو مصلحة رآها المجتهدون وقد اختلفوا فيما بينهم لم يبحوا الا بسلام الصائِل ومنهم من جوزوا قتل غيره محظور بقتله وانما جوزوا قتل رآه انه ان يسقط حق نفسه اذا قابله مثله وليس له ان يهلك نفسه لمتنع عن ميتة ونحوه فان حفظ المهجة اهم في الشرع من ترك الميتة والجر في حالة تادرة ومنها السلم فانه بيع ما لا يقدر على تسليحه في الحال فقد يقال انه رخصة لان عمومهم صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام عن بيع ماله عنده بوجوب تحريره واحة المقاس اقتضت الرخصة في السلم ولا شك في ان تزويج الابقة لصح ولا يسمى ذلك رخصة فاذا قبل بيعه الا بقب فهو فسخة لكن قيل النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع فلان مناسبة بينهما ويمكن ان يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافترقا وافترقا هما في الشرط لا يلحق أحدهما بالآخر في نفسه ان يكون هذا مجازاً اقول الراوي يهوى عن بيع ماله عند الانسان وارخص في السلم تحوز في الكلام واعلم ان بعض اصحاب الراي قالوا لحد الرخصة انه الذي ابيع كونه حراماً وهذا متناقض فان الذي ابيع لا يكون حراماً وحذق بعضهم وقال ما ارخص فيه مع كونه حراماً وهو مثل الاول لان الترخيص اباحه ايضا وقد نبهوا هذا على اصلهم اذ قالوا الكفر قبيح لعينه فهو حرام بالاكراه رخص له فيها هو قبيح في نفسه وعن هذا او اصر ولم يتلفظ بالكفر كان مثاباً وزعموا ان المكروه على الافطار لم يفسد ثواب لان الافطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى والمكروه على اتلاف المال ايضا لو اتمسك قالوا بيب والمكروه على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا انه باثم ان لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق بمحض الاصول والمقصود ان قولهم انه رخص في الحرام متناقض لاوجه

كراهة ضد المأمور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا اصح عندنا ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واخرج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الحصص الا اننا ائتمنا بكل واحد من الفريقين ادنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه واما الذي اخبرناه فبناء على هذا وهو ان هذا الما كان امر ضروري باسمائه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضروري غير مقصود فصار شبهة بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع ثم قال بعد عدة مسطور وفائدة هذا الاصل ان التحريم لم يكن مقصوداً بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس ينهي عن القعود فصدحنا حتى اذا قدمتم قام لا تفسد صلاته ولكنه مكروه ولهذا قلنا ان المحرم لم ينهي عن ليس الخطه كان من السنة ليس الا زوار رآه الى آخر ما ذكر من التفريعات كما هو دأب الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث فحله بعضهم على ما اشار اليه المصنف وحاصله ان ما يفيد خطب الضمن وهو انزل من الصريح لا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهية فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ أي بترك وعلى هذا لا يستقيم قوله واما اذا لم يفوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام آخر فارد بالاكروه ههنا المتعارف من المعنى لا ما ثبت بخطب غير صريح كما اردنا سابقاً ثم اورد المصنف عليه بقوله (لكن يلزم) على هذا (الاطلاق المذكور على الممتنع) أي الحرام وهو بعيد جداً ووجهه آخرون على ان مقصود درجة الله اثبات الكراهة في غير المقوت من الاضداد وتقرر كلامه فاما ائتمنا لكل من الامر والتهى ادنى درجة وهو الخطاب الضمني الضروري الذي سميته اقتضاء بالمصطلح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدة ان الضد اذا غرم مقصود بالحكم الامر ولم يعتبر الامن حيث يفوت الامر لا بالذات فاذا لم يفوته لم يكن حراماً بل مكروها وعلى هذا التقرير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافة مناسباً ثم ان ما دعا عمره الله بقوله فاذا لم يفوته كان مكروها غير مفهوم لهذا العبداني الان فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل آخر لا يحكم الضدية واما القعود فانه لا يفسد لان القيام ليس فرضاً تأمياً في الصلاة واما الكراهة فلان تخلل غير الافعال الصلواتية فيها مكروه اذا كان من جنسها لا لانه ضد الشيء واما ليس

له والله تعالى أعلم وقد تم النظر في القطب الاول وهو النظر في حقيقة الحكم وأقسامه فلتنظر الآن في منتهى الحكم وهو الدليل

(القطب الثاني في أدلة الاحكام وهي أربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على النفي الاصلى فأما قول الصحابي وشريعة من قبلنا فمختلف فيه)

(الاصل الاول من أصول الادلة كتاب الله تعالى) واعلم أنا اذا حققنا النظر بان أن أصل الاحكام واحد وهو قول الله تعالى اذ قال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا منزه بل هو مخبر عن الله تعالى أن حكمه بكذا وكذا فالحكم لله تعالى وحده والاجماع يدل على السنة والسنة على حكم الله تعالى وأما العقل فلا يدل على الاحكام الشرعية بل يدل على نفي الاحكام عند انتفاء السمع ففسية العقل أصلا من أصول الادلة يجوز على ما يأتي تحقيقه الا اذا نظرنا الى ظهور الحكم في حقنا فلا يظهر الا بقول الرسول عليه السلام لا لا اسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالكاتب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلذان ان اعتبرنا المظهر لهذه الاحكام فهو قول الرسول فقط اذا الاجماع يدل على أنهم استندوا الى قوله وان اعتبرنا السبب المزمع فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن اذا انفرد النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق فلتدبر بالكتاب والنظر في حقيقة ثم في حده المبرزة عما ليس بكتاب ثم في انفاظه ثم في أحكامه

(النظر الاول في حقيقة) ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى وهو صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشتق منه فقد يطلق على الانفاظ الدالة على ما في النفس نقول سمعت كلام فلان وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في النفس كاقبل

ان الكلام في الفؤاد وانما • جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى ويقولون في أنفسهم ولا يعذبنا الله بما نقول وقال تعالى وأمر وأقول لكم وأجهر وأبه فلا سبيل الى انكار كون هذا الاسم مشتركا وقد قال قوم وضع في الاصل للعبارات وهو محجاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك وكلام النفس ينقسم الى خبر واستخبار وأمر ونهي وتنبيه وهي معان تخالف بجنبها الارادات والعلوم وهي متعلقة بمتعلقاتها

المحرم الاذانه لانه لما نهى عن لبس المخيط وقد كان السرفر ضادا عما تعين لبس الازار والرداء لانه ضدا لبس المخيط غير مقوت هكذا الكلام في باقي الفروع لا تطول الكلام بذكره (ان قلت فالامر بشئ نهى عن ضده ضدينا) فكل من الاضداد انتهى عنه (والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الآخر تخيير اف هذا الضد) الآخر (منهى عنه عينا ما هو به تخييرا) فاجتمع الوجوب والحرم في شئ واحد (هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شئ) كانه (لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شئ آخر) كذلك المأمور به والوجوب بالنظر الى شئ لا ينافي الحرمة بالنظر الى شئ آخر فلا استحالة في الاجتماع ولقول ان حرمة ضد الواجب لانه مقوتة وليس الاجتناب عنه مطلوب بالذات بل لاداء الواجب وضد المنهى انما يكون واجبا ليحصل الاجتناب عنه فسد هذا الضد انما يكون مطلوب ليحصل الاجتناب عن هذا الضد وانما هو لتحصيل الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب ايضا لا يكون واجبا مطلوبا للاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوب بالوجه بفارته أداء الواجب لم يكن بعد ادائه لا يخفى على المتأمل (ايقال يلزم على الاول) هو تضمن وجوب الشئ حرمة الضد (حرمة الواجبات) فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر (لحرمة الصلاة من حيث انها ضا الى) اذا الاركان الصلاة لا تتجمع الاركان الحجية (وبالعكس) أي حرمة الحج من حيث انها ضد الصلاة (و) يلزم (على الثاني) وهو تضمن نهى الشئ وجوب الضد (وجوب المحرمات ولو تخييرا) فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر (كوجوب الزنا لانه ترك الواطئة) اذا لا يلجأ الى تجنب (وبالعكس) أي وجوب الواطئة لانه ترك الزنا (لانا نقول في الاول) أي لاجل الجواب عن الاول (الامر لا يقتضي الاستعاب فلا يكون نهيا عن الضد دائما) بل في هذه الاحيان ولا شناعة في الالتزام فداء الصلاة بخو يكون الحج مأمورا وكأحرار البتة (فمن فعل ضده الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل ان الشرط) في حرمة ضد الواجب (أن يكون الواجب مضيقا) فان الموسع لا يوجب حرمة الضد ان يجوز تركه والاضيق

لذاتها كانت على القدرة والارادة والعلم وزعم قوم أنه يرجع الى العلوم والارادات وليس جنسا برأسه واثبات ذلك على المتكلم
لاعلى الأصولي (فصل) كلام الله تعالى واحد وهو مع وحده متضمن لجميع معاني الكلام كما أن علمه واحد وهو مع
وحده يحيط بما لا ينهائي من المعلومات حتى لا يعجز عن علمه منقال ذرة في السموات ولا في الارض وفيهم ذلك غاض وفهمه
على المتكلم لا على الأصولي وأما كلام النفس في حقائقها فتعدد العلوم ويقارن كلامه كلامنا من وجه آخر
وهو أن أحدا من المخالفين لا يقدر على أن يعرف غيره كلام نفسه اللفظ أو مرز أو فعل والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء
من عباده عالما بمرز وبكلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخلق لهم السمع أيضا بكلامه من غير توسط صوت وحرف
ودلالة ومن سمع ذلك من غير توسط فقد سمع كلام الله تحقيقا وهو خاصة موسى صلوات الله تعالى عليه وعلى نبينا وصالوات الانبياء
وأما من سمعه من غير ملكا كان أو نبيا كان تسميته سامعا كلام الله تعالى كسمعتنا من سمع شعر المتني من غيره بالله سمع شعر
المتني وذلك أيضا جائز ولا جله قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله

(النظر الثاني في حده) وحده الكتاب ما نقل السباين دقني المحصف على الاحرف السبعة المشهورة فنقلنا متواترا ونعني
بالكتاب القرآن المنزل وقدرناه بالمحصف لأن العصابة بالفواقي الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاسير والنقط وأمرها بالتجريد
كيسا ليختلط بالقرآن غيره ونقل السباين متواترا فنعلم أن المكتوب في المحصف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه ليس
منه اذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخط به ما ليس منه فان قيل هلا
حددت قومه بالمعجز قلنا لا لأن كونه معجزا يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا لعمالة اذ تصور
الاعجاز على ما ليس بكتاب الله تعالى ولا ن بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب فان قيل فلم شرط المتواتر قلنا الفصل
العلم به لأن الحكم على ما به جهل وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فقال اذ اظننتم كذا فقد
حررنا عليكم فعلا أو دللنا لكم فكونكم حررنا مع ما عند ظننا ويكون ظننا علامة يتعلق انحرار به لأن التبرير بالوضع فمكن
الوضع عند الظن وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل ويتشعب عن حده الكلام

أنه لا حاجة الى هذا التقييد كما أنه يجب الموسع في جزئه أجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بضده أو أضعافه فيه فان
الحرمة على حسب الوجوب (لكن يلزم) على هذا (أن لا يكون المحقوقته العمر) كله فانه حرام في زمن من أجزاء الوقت وقد
أجمع على أن العمر كله وقته وكذا يلزم في الصلاة أيضا أن لا يكون عظام وقته والمقدور قاته (الآن يقال) في الجواب (ذلك)
أي العمر كله (وقته نظر اليه من حيث هو هو) حتى يكون أداما يلحق كل وقت صحيحا ولا تبقى المواظبة وانما جاء الحرمة في
بعض الاحيان نظر الى ترك واجب آخر (و) نقول (في الثاني التعيين) الحرمة (للدليل أصلي) موجبه (أخرج
المحل عن قبول التعيين) فان الحكم ليس شأنه أن يأمر بشئ أو يأمر عن الحرام وهو حرام مشبه فلا يكون الكف عن الزنا
مطلقا وباللواطة مطلوب بالكف الخاص فلا يلزم وجوب اللواطة فتأمل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب التبعي
تخييرا والحرمة الذاتية فتقدر (ولا يحسب سائر المذاهب وجوه ضعفه مذ كور في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها)
وتحس نذكرها فاعلم أن القائلين بالعينية قال القاضي منهم أولا ولم يكن الامر بشئ هو النبي عن الضد فهو ما لا مشلان
أو ضدان أو خلا فان وعلى الاولين يلزم أن لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة اذا استعمل في الامر بشئ والنهي عن ضده وبالعكس
وعلى الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشئ مع ضد النهي عن الضد وضده أمر به فيلزم اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده هذا
خلف قلنا خلا فان ولا نسلم لزوم إمكان الامر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهي عن الضد فلا يصح
الانفكاك ثم نم التضمن في كماله ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمن وثابتان السكون ترك الحركة فالامر بالسكون
طلب ترك الحركة وهو النهي عن الحركة قلنا الاضداد التي هي سوابق الامور متساوية عن تركها لكانتها خارجة عن
الزراع فانه في الاضداد الثابتة الجزئية وأما كون كل ضد مأمو به تركه فمفهوم كيف وليس الأكل نفس ترك الصلاة نعم ترك
الضد من لوازم وجود المأمور به فالامر به مأمو به النهي عن الضد وظن المخصص العينية أو التضمن بالامر بما أن النهي
لا يقتضي الاتي الفعل وليس وجود الضد عينه ولا زمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء مقتضى الوجود المانع وقد مر أنه وارد

مسئله التسابع في صوم كفارة اليمين ليس واجب على قول وان قرأ ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لان هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن فتحمل على أنه ذكره في معرض البيان لما اعتقده مذهبا فعليه اعتقاد التسابع جلا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظاهر وقال أبو حنيفة يجب لانه وان لم يثبت كونه قرأنا فلا أقل من كونه خيرا والعمل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف لان خبر الواحد لا دليل على كذبه وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ قطا لانه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبلغه طائفة من الامة تقوم بالحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد حده وان لم يجعله من القرآن احتمل أن يكون ذلك مذهبا له لا دليل قديله عليه واحتمل أن يكون خبرا وماتردين أن يكون خبرا ولا يكون فلا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصحح الراوي بسامعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم **مسئله** البسملة آية من القرآن لكنه هل هي آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رحمه الله الى أنها آية من كل سورة الحمد وسائر السور لكنه في أول كل سورة آية برأسها وهي مع أول آية من سائر السور آية هذا مما نقل عن الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من حل تردد قول الشافعي على أنها هل هي من القرآن في أول كل سورة بل الذي يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن فان قبل القرآن لا يثبت الا بطريق قاطع متواتر فان كان هذا قاطعا فكيف يختلفونه وان كان مضمونا فكيف يثبت القرآن بالظن ولو جاز هذا لحاز ايجاب التسابع في صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود والحازم والرافض أن يقولوا قد ثبت امامة على رضى الله عنه بنص القرآن ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصب وانما طرقت في الرد عليهم أنا نقول نزل القرآن مجهزة للرسول عليه السلام وأمر الرسول عليه السلام باظهاره مع قوم تقوم بالحجة بقولهم وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التقاطع على الاخفاء ولا مناجاة الاحاد به حتى لا يتحدث أحدا بالانكار فكانوا يسألون في حفظ القرآن حتى كانوا يضيقون في الحروف ويعتنون من كسبة أسامي السور مع القرآن ومن التعاضد والنقط كيلا يتخلط بالقرآن غيره فالعادة تحيل الاخفاء فيجب أن يكون طريق ثبوت القرآن القطع وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخط من جعل البسملة من القرآن الا في سورة النمل فقال لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام أن يبين أنهما من القرآن بآياتها قاطعا للشك والاحتمال الا انه

واما لزوم وجوب المحرمات وقدمه الجواب عنه واما لزوم انتفاء المباح وسيجي وان شاء الله تعالى حاله فظن المخصص بأمر الوجوب أحد الامرين الأخيرين اذ ما من وقت الا وفيه مندوب فيلزم أن يكون كل مباح مكروها وسيجي ان شاء الله تعالى ما ينكشف به حاله المنكروا والعنة واللعن قالوا لو كان الامر بشئ فهو بعينه النهي عن الضد واملازمه وبالعكس لزمن الامر بشئ والنهي عن شئ تعقل الاضداد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلا نه لا يعقل أمر ولا نهى من غير تعقل متعلقهما قلنا لزوم التعقل فيما يكون التكليفه بأمر ونهى صريحا ولازم ما ينالك كيف صريح وليس الامر فيما نحن فيه كذلك فان النهي عن الضد لازم الامر لزوما غيريين وان ادعى أنه يبين بالمعنى الأعم وأجيب في المشهور بان المنفي تعقل ضد ضد وأما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الاحال اعدام المأمور به والالزام طلب الحاصل وعدمه لا يكون الا بالشفاع الضد فلم تعقل الضد المطلق والحاصل أن تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم وأما تعقلها بالوجه الأعم كالضدية فلازم ضروري وتحقق ههنا فلا يرد اننا سلم ولا انتفاء تعقل الضد فقد سلم ما دعي المستدل فان الكلام في أن الاضداد الجزئية منهي عنها لا كما في التعريف ولا رد أيضا أنه سلم ولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية وأخرأثبت تعقل ضد ما كما في التعريف أيضا واعترض على هذا الجواب أولا بأنه لا يلزم انتفاء المأمور به حال الامر بل غاية ما يلزم انتفاء المأمور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد وهذا غير وافي فان الجيب أن يقول لا يلزم تعقل انتفاء المأمور به في الاستقبال والاستقبال بعد وجه القدر يتم المطلوب فالاحرى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل الانتفاء ولو في الاستقبال الا ترى أن المطيع مأمور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شئ وكذا الابن لا يلزم انتفاء فعل الامر فان المؤمن مأمور بالايمان في الاستقبال بل لا يلزم تعقل أنه غير حاصل من غير ضيق المأمور به فكيف انتفاء عبثية وهو لا يستلزم تعقل الضد أصلا وثانيا بان غاية ما يلزم تعقل الضد لو لم يكن المستدل نفاه بل نفي تعقل الضد منها أو مطلقا فان مقصوده لو كان الامر نفس النهي عن الضد واملازمه وبالعكس لزوم تعقل الاضداد في الامر منه وفي النهي مأمور اذا الامر والنهي بشئ لا يعقل من غير تعقله بهذا النعوم التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا نوع من الاطناب وبعد في خبايا وعليه التكلان

قال أخطئ القائل به ولا كفره لان فهم من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر فصاحبه مخفي وليس بكافر واعترف بان
 البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وانها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء أخرى حتى ينزل عليه
 جبريل بسم الله الرحمن الرحيم لكنه لا يستحيل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن وأنكر قول من نسب عثمان رضي الله عنه الى
 البدع في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة وقال لو أبدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع فصلهم
 في الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعريف بها بالهم لم يحسبوا بانها بدعنا ذلك كما بدع عثمان رضي
 الله عنه كتبه البسملة لاسيما وم السور يكتب بخط آخر من غير أن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا تميز
 عنه فتحصل العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب أن نقول لوجه لقطع القاضي
 بتخطئه الشافعي رحمه الله لان الحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من الحق القوت أو التهنيد والتعوذ بالقرآن فقد كفر
 فمن الحق البسملة لم لا يكفر ولا سببه الا أنه يقال لم يثبت انتفاؤه من القرآن بنص متواتر فنقول لو لم يكن من القرآن لوجب على
 الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن واشاعة ذلك على وجه يقطع الشك كافي التمود والتشهد فان
 قيل ما ليس من القرآن لاحصره حتى ينفي انما الذي يجب التنصيص عليه ماهو من القرآن قلنا هذا صحيح لو لم تكتب البسملة
 بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ولو لم يكن منزلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة
 وذلك وهم قطعاه من القرآن ولا نفي من رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موها ولا حوازا للسكوت عن نفسه
 مع توهم الحاقه فاذا القاضي رحمه الله يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر بقوله لا يحجب به ونحن نقول لو لم يكن
 من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن واشاعته ولنفاه بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه
 بخط القرآن اذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوهم فأما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتمادا على قرآن
 الاحوال اذ كان ينبغي على الكاتب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء املائه لا يكره مع كل كلمة وآية انهما من القرآن

(مسئلة) نسخ الوجوب على أنحاء الاول نسخة بنص دال على الاباحة والجواز كسخ صوم عاشوراء الثاني نسخة بالنهي عنه
 كنسخ التوجه الى بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخة من غير اباحة جواز وتحريم في الاول الجواز بالنص التاسع ثابت
 البتة وفي الثاني الجواز أصلا بالاجماع بقي الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبي وعند الشافعية يبي واختاره المصنف
 وقال (اذ نسخ الوجوب) بالنحو الثالث (بقي الجواز) بالنص المنسوخ (خلافا للتركي) الامام حجة الاسلام فانه وافقنا
 في أنه لا يبي بالنص المنسوخ فان ثبت ثبت بدليل آخر (لان الوجوب يقتضي الجواز) فانه جواز مع الحرج في الترك
 (والناسخ لا ينافيه) فانه ليس بصيغة النهي بالفرض (فبقي على ما كان) من الجواز وانفي الحرج في الترك اعلم ان
 الجواز الذي كان يفهم هو الجواز المقارن للحرج في الترك لا الجواز الاعيمته ومن الاباحة فان الامر ليس الا لطلب الفعل ختما
 لا غير فيعدهم بان النسخ يبي هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه انما كان دليلا
 يبي في البدل فلو ازال الذي كان يتضمنه الامر لم يبي والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق (قيل) الجواز جنس
 الوجوب و (الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل آخر) حين يرتفع فصل الوجوب (وهو عدم الحرج
 على الترك كالجسم الناحي يرتفع نغوه الذي هو الفصل (فيبي جدا) مع فصله (فتدبر) وفيه نظر ظاهر فانه اذ قد ارتفع
 التقويم بفصل فلا بد من علة أخرى للتقوم بالفصل الآخر والنص المنسوخ اذ لم يكن دالا على هذا التقويم فلا بد من دليل آخر
 عليه ان كان ثبت به والا كما اذا ارتفع عوا الجسم لا بد من علة الجاذبة كالاجتناب على النصف ورمع بالان ان المركب الناحي
 الذي فيه أجزاء غير محمولة بمحاذية الجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس وأما المركب الذهني الذي لا يمتاز بجنسه
 عن فصله في الخارج بل أمر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب وان كان
 مركبا في المركبات الذهنية اذ لا يعقل له أجزاء غير محمولة فالقباس مع الفارق فتأمل فيه ولما ادعى أن الجواز جنس الوجوب
 وصادق عليه ويطلق ميانا وماه وكان موضع اشتباه اذ ان يفصل معاني الجواز ليرتفع الاشتباه فقال (اعلم ان الجواز كباطلق

بل كان حاله فيه وقراءته حواله نزل عليه وكان يعرف كل ذلك قطعاً ثم لما كانت السجدة أمر بها في أول كل أمر ذي بال
ووجد ذلك في أوائل السور من قومائه كتب على سبيل التبرئة وهذا الظن خطأ وإن كان قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق
الشیطان من الناس آية من القرآن لما نزل بعضهم قراءة السجدة في أول السورة فقطع بها آية ولم ينكر عليه كما ينكر على من
أخلى التعوذ والشهادة بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعاً به وحديث الوهم بعده فإن قيل بعد حدوث الوهم والظن صارت
السجدة اجتهادية ونجرت عن مظنة القطع فكيف ثبت القرآن بالاجتهاد قلنا حوز القاضي رحمه الله الخلاف في عدد
الآيات ومقاديرها وأقر بأن ذلك منوط باجتهاد القراء وله بين ما شافنا قاطعاً للثبوت والسجدة من القرآن في سورة التمل فهي
مقطوع بكونها من القرآن وإنما الخلاف في أنها من القرآن من مواعيد أو مرات كما كتبت فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ويعلم
بالاجتهاد لأنه نظري في تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن فهذا جائز وقوعه والدليل على إمكان الوقوع وأن
الاجتهاد قد تطرق إليه أن الثاني لم يكفر المحقق والمحقق لم يكفر الثاني بخلاف القنوت والشهادة فصارت السجدة نظرية وكتبنا بخط
القرآن مع القرآن مع صلاة العجوبة ونشهدهم في حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالمقاطع في أنها من القرآن فإن قيل
فالسجدة صارت نظرية ونجرت عن أن تكون معلومة بالتواتر على ضرورة باهية قطعة أو ظنية قلنا انصاف أنها ليست
قطعية بل هي اجتهادية ودليل برأها الاجتهاد في وقوع الخلاف فيها في زمان العجوبة رضي الله عنهم حتى قال ابن عباس رضي
الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحقها بالقرآن ولا أنكر عليه ونعلم أنه لو نقل الصدوق رضي الله عنه أن الرسول
صلى الله عليه وسلم قال السجدة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها القيل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولو نقل أن القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه وعلى الجملة إذا انصفنا وجدنا أنفسنا
شاكين في مسألة السجدة قاطعين في مسألة التعوذ والقنوت وإذا نظرنا في كتبنا مع القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع
سكوته عن التصريح بكونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم كان ذلك دليلاً ظاهراً كالقطع في كونها من القرآن فدل
أن الاجتهاد لا يتطرق إلى أصل القرآن أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه وأنه

على المباح (المباين للواجب والمندوب كذلك (يطلق على ما لا يمنع شرعاً) هذه العبارة تتحمل لمحلين الأول ما حكم الشارع
بعدم امتناعه والخروج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعى الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب الثاني
أن الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو التوقف الذي نقول به بعد انتساخ الوجوب في قيام دليل آخر على الجواز والالزام
(و) يطلق (على ما ليس بمنع عقلاً) بأحد الوجهين (و) يطلق (على ما استوى الأمران فيه شرعاً وعقلاً) أي قام
دليل شرعي أو عقلي على الاستواء وهو أهم من المباح فإن فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الخرج في الفعل
(و) يطلق (على المشكوك فيه كذلك) عقلاً أو شرعاً كسور الحمار (مسئلة) يجوز في الواحد بالجنس اجتماع
الوجوب والحرمية بأن يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراماً (كالسجود لله) السجود (للمس) فانهم ما نوعان لمطلق
السجود الواحد الجنسي مع وجوب الأول وحرمية الثاني (ومنع بعض المعتزلة) هذا الاجتماع (مكارة) لا ينفك إليه
(وصرفهم) السجود (القصود التعظيم) بأن السجود ليس حراماً ولا واجباً إنما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم
الشمس (لا يجدي) في هذا المقام فإن التعظيم واحد جنسي وأحد نوعيه هو تعظيم الله تعالى واجب والآخر هو تعظيم
الشمس حرام (انما الكلام في الواحد بالنوع) هل يجمع في الوجوب والحرمية بأن يكون شخص منه واجباً وحراماً فهذا
وما هو المشهور من أن الكلام في الواحد بالشخص متحداً في المال لكنه انما عاين بهذه العبارة لأن التكليف بالنوع
والشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يصف بالوجوب والحرمية إلا لافرد من النوع وهذا هو مراده عما قال في الحاشية وهذا
أول من المشهور لانه لا تكليف إلا بالنوع تحقيقاً لأن الشخص بعد الوجود ولأن النوع انما يصف بالوجوب والحرمية
باعتبار جنس بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم يرده أن ما ذكره القوم باطل بل أن هذا التعيين أولى وأحسن وحاصل الوجه
الثاني أن وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بقدر ما هو حرمته عن وجوب الكف عن جميع الأفراد فينزل اجتماع
المتنافيين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما إلا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لأن وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما

من القرآن مرة وأمرات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من زبده القول في هذه المسئلة فان قيل قد أوجبت قراءة البسلة في الصلاة وهو مبني على كونها قرأنا أو كونها قرأنا لا يثبت بالنظر فان الظن علامة وجوب العمل في المحنتات والأفوهجهل أي ليس يعلم فليكن كالمتابع في قراءة من مسعود فلناوردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسلة وكونها قرأنا متواتراً معلوماً والمشكوك فيه أنها قرأت مرة في سورة البقرة وأمرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوى قراءة من مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر وهما نصحت أخبار في وجوب البسلة وصح بالتواتر أنها من القرآن وعلى الجملة فالفرق بين المستثنين ظاهر

(النظر الثالث في ألفاظه وفيه ثلاث مسائل) • المسئلة • ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كإساق في الفرق بينهما فالقرآن يشتمل على المجاز خلافاً لبعضهم فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لاحقيقته وله القرآن منزه عن ذلك ولعله الذي أراد من أنكر استعمال القرآن على المجاز وقد يطلق على اللفظ الذي تحوز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى واسأل القرية التي كنا فيها والعبر وقوله جدرا يريد أن يتقض وقوله له دمت صوامع وبيع وصلوات فالصلوات كيف تهديم أوجهاً أحد مستكن القاطط أنه نور السموات والأرض يؤذون الله وهو يرد رسوله فاعندوا عليه عئل ما عتدى عليكم والقصاص حق فكيف يكون عدوانا جزاء سيئة سيئة مثلها الله يسهرى بهم ويمكرون ويمكر الله فكلما وقد أثار القرب أطفأها الله أحاطهم سرادقها وذلك لا يمحى وكل ذلك مجاز كإساق (مسئلة) قال القاضي رحمه الله القرآن عربي كله لا عجمية فيه وقال قوم فيه لغة غير العرب واحتجوا بأن المشكاة هندية والاستبرق فارسية وقوله وكاهة وأبالا بعضهم الأب ليس من لغة العرب والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية فقد استعمل في بعض القصائد العجماء (١) يعني صدر المجلس وهو مغرب كشكاة وقد تكلف القاضي الحاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها وقال كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربياً أو غريباً غير تغيير ما كثره العبرانيون فقالوا لا اله الا هو وللناس ناموس وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي مستند لا بقوله تعالى إسان الذي يلحدون إليه عجمي وهذا إسان عربي ميين وقال أقوى الأدلة قوله تعالى ولوجهنا قرأنا عجمياً

وحرمته عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولأولاً يريد بغيره لزوم الكف عن جميع أفرادها فهو محرم لهذه الحقيقة المطلوبة بالكف فهو نوع بهذه الجهة كآله ان حرمة النوع في شخص وأوجب في آخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو جنس والحاصل أنه ان اعتبر برب حقيقة مبهمه وأوجب باعتبار تخصصاتها المهمة فهي الواحد بالجنس في هذا الاصطلاح وهذا النوع من الاجتماع جائز باتفاق من يعتد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها وأوجب الاتيان بها باتيان واحد من الافراد ولم يلاحظ خصوص الحصول منها أو حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا بخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النوع من الاجتماع متنازع فيه ولا شأن بالاعتبار بالواحد بالنوع أو في من الواحد بالشخص هذا غاية التوجه لكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة أن إعجاب شئ في ضمن بعض أنواعه وتحرجه في ضمن بعض آخرها بخلاف البعض المعتزلة الغير المعتد بهم وإنما الكلام في وجوب شئ في حرمة بان يتصف بهما في أشخاصه سواء سمي ذلك الشيء جنساً أو نوعاً (فأما ان تتحد فيه الجهة حقيقة أو حكماً كإذنا أو بالذات) الاجتماع (مستحيل) فإنه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين التقيض فهذا التكليف تكليف بالتقيض وليس هذا من قبيل نسخ المؤبدلانه يرتفع هناك الحكم المؤبدلانه فالحكم المتحقق واحد وهما الكلام في الاجتماع ثم رزق وقال (بل تكلفه محال) لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد إذا توجه فيكون واجبا حراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فإنه انما يتم إذا لم يكن تعدد جهة أصلا وأما إذا كان تعدد جهات متساوية ففعل الوجوب والحرمة مختلف فلا اجتماع للتناقضين نعم لا يمكن الامتنال حينئذ فالتكليف تكليف بالمال لا تكليف بحال فقدر (أو تعدد) الجهة حقيقة وحكا بحيث يمكن الافتراق من أحدهما (كالصلاة في الدار المغصوبة فنعند الجمهور) من الخسفة والشافعية والمالكية (بضم) هذا النوع من التكليف فالصلاة في الأرض المغصوبة واجب حرام معا فالأتي بها يستحق ثواب الصلاة وعقاب الغصب (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (لا يصح ويسقط به) أي بالفعل الذي شأنه هذا (الطلب واستبعده الامام الرازي) صاحب المحصول فان سقوط

لقلوا ولا فصلت آياته أجمعى وعربى ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربياً عجمياً ولا اتخذ العرب ذلك حجة وقالوا نحن لانهم عن العربية أما العجمية فمنهم من غلبها وهذا غير مرضى عندنا اذا شتمنا جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها العرب ووقعت في السنن لا يخرج القرآن عن كونه عربياً بوجوه اطلاق هذا الاسم عليه ولا يتهدد العرب بحجة فان الشمر القارى يسمى فارسياً وان كانت فيه آحاد كلمات عربية اذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة الى هذا التكلف (مسئلة) في القرآن محكم ومتشابه كما قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات واختلفوا في معناه واذالم يرد توقفت بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسب قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما ورد كذلك ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم والمتشابه ما سمر الله تعالى به ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام والمتشابه القصص والأمثال وهذا أبعد بل الصحيح أن المحكم يرجع الى معنيين أحدهما المكشوف المعنى الذى لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال الثانى أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً ما عالى ظاهره وأعلى تأويله ما لم يكن فيه متناقض ويختلف لكن هذا المحكم يقابله المتشابه المتشابه والمراد بالمتشابه فيجوز أن يعبر به عن الاحكام المشتركة كالقرء وكقوله تعالى الذى بيده عقدة النكاح فانه مرددين الزوج والولى وكالأس مرددين المس والوطء وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما هوهم ظاهره الوجهة والتشبيه ويحتاج الى تأويله فان قيل قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم والاولى الوفاء على الله قلنا كل واحد محتمل فان كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى والا لعلطف اذا تظاهر أن الله تعالى لا يتخاطب العرب بما لا يسيل الى معرفته لاحد من الخلق فان قيل فما معنى الحروف في أوائل السور اذا لم يعرف أحد معناها قلنا كثرة الناس فيها وأقربها ما قبل أحدها أنها اسمى السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس وطه وقيل ذكرها الله تعالى لجمع دواعى العرب الى الاستماع لانهم يتخالف عاداتهم فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء فلم يذكروا لاداء معنى وقيل انما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم التى لا يخرج عنها جميع كلام العرب تنبيهاً بأنه ليس يتخاطبهم -م الا بلفظهم وحر وفهم وقديسه ببعض الشئ على كله يقال

الطلب اما بالامثال أو التسمي ولاهما منتهى (وعند الامام (أحمد) بن حنبل (وأكثر المتكلمين والجباين) والروافض (ايصح) هذا الضمون التكليف (ولا ييسقط) به الواجب (لنا) أنه لا مانع بتخييل اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع إذ (عدم اتحاد المتعلقين) لهما (حقيقة) ثابت ههنا (فان الكون في الخيزران كان) كوناً واحداً بال شخص لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث انه صلاة) وعبادة لله تعالى (وكون من حيث انه غضب) وتعد على ملك الغير بالجهة الاولى ويكون واجباً بالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين أصلاً فلا استحالة (قيل) في حواشى ميرزا جان لاناسلم أن الكون في الغصوب من حيث انه صلاة واجب حتى يجمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجباً لثناؤه الامر بالصلاة وهو ممنوع إذ (التهى عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن الكون المطلوب في الامر بالصلاة غيره) وهذا ظاهر كلام القائل ويمكن أن يقرر معارضة بأنها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلاة والمخصص التهى عن الكون في الغصوب ولازم المعارضة قوله (أقول) في الجواب (الدلالة) أى دالة التهى عن الكون في الغصوب على أن الصلاة المطلوبة غير الصلاة فيه (ممنوعة) فانهما فرع التضاد بين التهى المذكور والامر المذكور (واذا جوزنا الاجتماع) بينهما (نظرنا الى أن الامر مطلق كما هو حقيقة) مع تعارض الوجهة والجل على الحقيقة ضرورة اذ لم يصرف صارف (فان الدلالة) على عدم تناول الامر لهذه الصلاة وان حراً لا يراد معانقفر والجواب أن الكون في الغصوب من حيث انه صلاة واجب البتة لان الامر الصلاني طالب لمطلق الصلاة قاله مطلق والتقييد لابد منه من صارف وليس يتقبل الا التهى عن الغضب ولا يصلح مقيد الا اذا دل على الفساد والدلالة فرع التضاد وهو باطل لعدم الجهة فافهم (فصار) مانحاً فيه (كاذا أمر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فغطا) وسافر فانه مطيع) في الخياطة (وعاص) في السفر (قطعا) كذا هذا (والنقض بصوم) يوم (النحر) بأنه اذا انذر صوم يوم النحر يجب أن يصح اذا حرمة بمجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوماً مندوراً فصار مثل الصلاة في الارض المغصوبة (مدفوع بان التخلّف) أى يخلف حكم لصلاة في المكان المغصوب (ممنوع) ههنا (فغندنا يخرج عن

قرأ سورة البقرة وأنشد الأدهي يعني جميع السورة والقصيدة قال الشاعر

شاشني حاميم والريح شاجر * فهلا تلاحم قبل التقدم

كتب بحاميم عن القرآن فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب فان قيل العرب انما تفهم من قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده والريح على العرش استوى الجهة والاستقرار وقد أريد به غيره فهو متشابه قلنا هيأت فان هذه كليات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون بان الله تعالى ليس كمثل شيء وانها مؤولة تأويلات تناسب تفاهم العرب

(النظر الرابع في أحكامه) ومن أحكامه تطرق التأويل الى ظاهر ألفاظه وتطرق التخصيص الى صيغ عمومته وتطرق التسخير الى مقتضياته أما التخصيص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث اذا فصلنا وجوه الاستنباط والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها وأما التسخير فقد جرت العادة به كره بعد كتاب الاخبار لان التسخير ينطرق الى الكتاب والسنة جميعا لئلا يكره في أحكام الكتاب المعنيين أحدهما ان اشكاه وغرضه من حيث تطرقه الى كلام الله تعالى مع استعمال السداء عليه الثاني ان الكلام على الاخبار قد طال لاجل تعلقه بمعرفة طرقها من التواتر والاحاد فمرأنا ذكره على اثر أحكام الكتاب أولى * وهذا

(كتاب التسخير والنظر في حده وحقيقته ثم في اثباته على منكره ثم في أركانه وشروطه وأحكامه قوسم فيه أبوابا)

(الباب الاول في حده وحقيقته واثباته) أما حده فاعلم ان التسخير عبارة عن الرفع والالاف في وضع اللسان يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الاسمار اذا ازالتها وقد يطلق لارادة نسخ الكتاب فهو مشترك ومقصودنا التسخير الذي هو بمعنى الرفع والالاف فنقول حده انه الخطب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطب المتقدم على وجهه لولا كان تابيا مع تراخيه عنه وانما أثرنا لفظ الخطب على لفظ النص ليكون شاملا للفظ والقوى والمفهوم وكل دليل اذا تجاوز التسخير جميع ذلك وانما قيدنا الحسد بالخطب المتقدم لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع من بل حكم العقل من رافة النمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وانما قيدنا بارتفاع الحكم ولم يقيد بارتفاع الامر والهي لم يجمع جميع أنواع الحكم من النسخ والكره والاباحة فجميع ذلك قد ينسخ وانما قلنا لولا لكان الحكم تابيا لان حقيقة التسخير الرفع فلا يمكن هذا انما يمكن هذا افعالا اذا

العهد الصوم فيه) فيصح الصوم من جهة كونه صوما من ذور الله وبأنهم من جهة كونه في يوم الفطر واعراضا عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي أن لا يصح هذا النذر فله معصية والنذر بالمعصية باطل أما الاول فلما روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاخي والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أرسل أيام منى صاحبا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها أيام كل وشرب وأما الثاني فلما روى أصحاب السنن عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها لان نذر في معصية وكفارته كفارة عين واذا لم يتقدم لم يتحقق الوجوب قلت لان نذرهننا بالمعصية فان الناذر انما ينذر الصوم وذاته ليست بمعصية وانما بالمعصية في أمر مقارنه وهو الاعراض والهي يقرر المشروعة وألفاظ أبي سعيد رضي الله عنه مختلفة في بعضها هي رسول الله صلى الله عليه وسلم (وليس) عدم الصحة كالمشروعة الشافعية (فهو مانع) عندهم والتخلف مانع لا يصح مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحكمة لاجل جهتين (وهو) أي المانع (الهي الدال على فساد الصوم فيه) فان الهي عندهم وجوب الصاد وعدم مشروعية الذات (بخلاف الهي عن الغصب) فانه لا يدل على فساد الصلاة اذ لم يرد الهي عنها بخصوصها (والجواب بتخصيص الدعوى) أي دعوى الاجتماع (عما اذا) كان بينهما عموم من وجه) وههنا ليس كذلك فان الصوم لا ينقل عن صوم يوم الفطر (لا يدفع النقض عن عموم الدليل) فان مقدمات الدليل جارية فيه اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فان قلت برد النقض على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساوي فان اعتذر بان ايجاب ما لا يتحول عن الحرام لا فائدة فيه ولا يلحق بشأن الحكم بعذر به فبالاذا كان الزوم من جانب فان ايجاب شيء مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع أن ايفاء هذا النذر والمنهي عنه متلازمان قلت لا نقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب وألازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام وألازم حرام ففقه تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان الزوم من جانب فانه يجوز أن يكون جهة الوجوب أمر اعم من تحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمال نعم لو كان

ورد أمر بعبادة مؤقته وأمر بعبادة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخا فالأول وأما الصيام إلى الليل ثم قال في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخا بل الرفع المأثور لا يرتفع الحكم لولاه وإنما قلنا مع تراخي عنه لأنه لو اتصل به لكان بياناً وانما ما لمعنى الكلام وتقديره أنه بعدة أو شرط وأما يكون رافعا إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم ولا النسخ وأما الفقهاء فإنهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حد النسخ أنه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة أو عن زمن انقطاع العبادة وهذا واجب أن يكون قوله صم النهار وكل بالليل نسخا وقوله تعالى ثم أعادوا الصيام إلى الليل نسخا وليس فيه معنى الرفع ولا يفهم أن يردوا شرط التراخي فان قوله الأول إذا لم يتناول الأثر فهو مقتضى دعوى الليل بنفسه فأى معنى لنسخه وانما يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول وأريد باللفظ الدلالة عليه وما ذكره مخصص وسنين وجه مفارقة النسخ للمخصص بل سنيين أن الفعل الواحد إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة وأما المستتلة فإنهم جحدوا بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم عزائل على وجه لولاه لكان ثانيا ورعا بدلا لفظ الرائل بالساقط ورعا بدلا لغير الثابت كل ذلك محذور من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكانهم أدخلوا الحد من حقيقة المحدود فان قيل تحقيق معنى الرفع في الحكم يمنع من خمسة أوجه الأول أن المرفوع ما حكم فابت أو ما لا يثبت له والناظر لا يمكن رفعه وما لا يثبت له لاحاجة إلى رفعه فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عنه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء الثاني أن كلام الله تعالى قديم عندكم والقديم لا يتصور رفعه الثالث أن ما أثبت الله تعالى أنما أثبت لحسنه فلو نهى عنه لأدى إلى أن ينقلب الحسن قبيحا وهو محال الرابع أن ما أمر به أراد وجوده فما كان مرادا كفي نهى عنه حتى يصير مراد العدم مكرها الخامس أنه يدل على البدء فإنه نهى عنه بعدما أمر به فكانه بدله فيما كان قد حكم به ونهى عنه فلا استحالة الأولى من جهة استحالة نفس الرفع والثانية من جهة قدم الكلام والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في كونه حسنا قبيحا والرابعة من جهة الإرادة المترتبة بالأمر والخامسة من جهة العلم المتعلقة بظهور البدء بعده والجواب عن الأول أن الرفع من المرفوع كالسكر من المكسور وكالضخ من العقدان قال قائل ما معنى كسر الانية

جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكننا نقول يجوز أنه ونحن انما نقول بوجوب صوم الخمر لأنه مندور ومن غير لحاظ إلى الخصوص ما ذبح حرمة من حيث استماله على الأعراض عن ضيافة الله فلا تساوى وإن اعتبرنا تساوى على هذا الوجه فالكون الصلا في هذا المكان ملازم للغصب وبالعكس فتأمل وأ نصف أهل الحق لا يجاوز عما ذكرنا (الا أن يقال العام المطلق لا حقيقة له في التحصيل لا حقيقة الخاص لايجاد الجعل) والوجود فإذا كان جهة الوجوب والحرمة أعظم وأخص كان تحصيلهما واحدا (فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتصلة وفي العموم وجه حقيقتيان) اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات (فتأمل) فإنه غير ولا فإن ما ذكرنا ثمة فما إذا كان العام ذاتي الخاص وأما إذا كان عرضيا فلا لأن تحصل الخاص غير تحصل العام العرضي كذا في الحاشية ثم ههنا وجه آخر لفساد هذا التوجيه هو أن اجتماع الحسن والقبح في ذات يحصل انما يحصل إذا كانت هي المعروفة لهما بالذات وهو ممنوع بل المعروض بالذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية إذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالحال وإن لم يلزم استحالة اجتماع المتنافيين فإن الحرمة تقتضى الاحتباب دائما والوجوب الاتيان بالفعل والدائمة والمطلقة متناقضتان وهذا غير واف فإن الجهة العامة إذا كانت جهة وجوب كما فيما نحن فيه لا يلزم فإن الوجوب انما يقتضى الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضى الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان له وجه على أن نقول لا يلزم هذا الا إذا ألزمتنا الادام من جهة الحرمة وهو ممنوع بل الوجوب انما هو لائق بالقضاء في وقت لا تكون هذه الجهة المحرمة وانما يصح معها لأنه أدى كما اشغلت النية فاقصا لكن لا ارتكاب المنهى عنه ههنا يكون انما هو بهذا ينفع أن المحاب أمر يلزم القبح لا يليق بجناب الحكيم فإنه حدث على المعصية مع أن المحاب شيء كذلك بسبب حدث بصنع العبد كالحاب هذا الصوم عند وجود التذمر من العبد يليق بجناب الحكيم وهو ليس شتاعا على المعصية فإنه وجوب عند حدوث فعل لم يكن لازما عليه فتدبر ثم ان ههنا جهة الوجوب والحرمة ليسا بما يلزم أحدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه فان جهة الوجوب المذكورة وجهة

وابطل اشكالهما من تربيع وتسديس وثدو رفان الزائل بالكسرتدو بر موجود أو معدوم والمعدوم لا حاجة الى ازالته والموجود لا سبيل الى ازالته فبقال معناه ان استحكام شكل الآية يقتضي بقاء صورته دائماً لا ما ورد عليه من السبب الكاسر فالكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنسبة الآية دائماً لا الكسر فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث ان الذي ورد عليه لا لادام فان البيع سبب للثبوت مطلقاً بشرط ان لا يطرأ قاطع وليس طريان القاطع من الفسخ مبني على ان البيع في وقته انعقد مؤقناً ممدوداً الى غاية الفسخ فانا نقول ان نقول بعثك هذه الدار سنة ونعقل ان نقول بعثك ومكثك ابد دائماً نفسخ بعد انقضاء السنة ونردك الفرق بين الصورتين وان الاول وضع الملك قاصر بنفسه والثاني وضع الملك مطلق مؤبد الى ان يقطع بقاطع فاذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه دائماً بحكم العقد لولا القاطع لا يسأل الكونه في نفسه قاصراً وبهذا يبارق النسخ التخصيص فان التخصيص بين لئان المقطع ما اريد به الدلالة عليه ولا اجل خفاء معنى الرفع أشكل على الفقهاء ووقعوا في انكاره معنى النسخ وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم فهو فاسد انليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل فاذا طرأ البهرز والجنون زال التعلق فاذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه فالهيز والموت سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب عنه والنسخ سبب من جهة المخاطب يقطع تعلق الخطاب بما ان حكم البيع وهو ملك المشتري باه تارة ينقطع عوت العبد المبيع وتارة ينسخ العقد ولاجل خفاء هذه المعاني أنكر طائفة قدم الكلام وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن فيما فقدنا بطلنا معنى الحسن والقبح وأنه لا معنى لهما وهذا اأولى من الاعتذار بان الشيء يجوز ان يحسن في وقت ويقبح في وقت لانه قد قال في رمضان لا تأكل بالتهار وكل بالليل لان النسخ ليس مقصوراً عنه ذاعلى مثل ذلك بل يجوز ان يأمر بشئ واحد في وقت وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به كما سأتى وأما الجواب عن الرابع وهو ضرورة المراد بذكر وهافيه باطل لان الامر عندنا يبارق الارادة للعاصي مرادة عندنا وليست بأموارها وسيأتي تحقيقه في كتاب الاوامر وأما الجواب عن الخامس وهو لزوم البقاء فهو فاسد لانه ان كان المراد انه يلزم من النسخ ان يحصر ما أباح وينهى عما أمر بذلك

الحرمة الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يرفع التخصيص في الجواب أصلاً (ولنا ايضا لولم يصح) اجتماع الوجوب والحرمة (لمثبت صلاة مكروهة لان الاحكام) كلها (متضادة والكون) الذي هو الصلاة (واحد) فلو كانت مكروهة لم يوجد الكراهة والوجوب فيها (فان المكره وانما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف) وهو الواجب وان كان باعتبار الذات لزم الاجتماع فان جوز نظرنا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب ذلك وان لم يجوز كانت الصلاة المكروهة باطله وهو خلاف الاجماع (فلا فرق بين نهى التحريم والتنزيه فتدبر) ولا يرد على هذا التقرير بما في المختصر ان ههنا كونا واحداً هو غيب وصلاة في الصلاة المكروهة الكراهة من قبل الوصف ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلاة المكروهة وبوجه الاندفاع جلي غنى عن التقرير والابضاح ولوفرق بان نهى التنزيه يتعلق في الغلب بالوصف وانما نهى التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه أنه سيجي أن انتهى عن الشرعيات يقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد التزلز فالكلام فيما اذا دلت القرينة على أنه لا محل للوصف كافي الصلاة في المكان المغصوب ولا شك أن هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما أن الكراهة والوجوب كذلك فافهم (واستدل) على المختار (لوم يصح) الاجتماع (لما سقط التكليف) بما فيه جهة حرمة الصلاة في الارض المغصوبة فان غير الواجب لا يكون مسقطاً وهل هذا الا كما يقال الصلاة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف والالزام باطل كيف و (قال القاضي وقد سقط) التكليف (اجماعاً وردت عليه تحقق الاجماع) واستند بخروج الامام أحمد فقد تعقب بأنه يدعي اجماعاً من سبق عليه ولهذا اعبر المصنف وقال (انلو كان يعرفه أجد) فان شأنه أجل من أن يخفى عليه الاجماع وفيه أنه لعله عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماعاً غير الصلابة تحته وفي رواية عنه لا يرى اجماعاً غير الخلفاء الاربعة مرضى الله عنهم جهة وهذا متناقضات في السند ولا وجه لرفع الابعاد صحة النقل والقاضي نفقة وسيجي أن اجماع المتقول بخبر الواحد محجة في حق العمل نعماً كان ادعى أن في التفرغ عن الغضب حركة هي تفرغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فاشار الى رده وقال (ثم ادعاه حتى التفرغ والغضب في الخروج عنها) أي الاداء المغصوبة (فتعلقان)

جائز بمحو الله ما يشاء وثبت ولا تناقض فيه كما أباح الأكل بالليل وحرمة بالنهاري وإن كان المراد أنه انكشف ما لم يكن عالمه فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ بل يعلم الله تعالى أنه يأمرهم بأمر مطلق ويدرهم عليهم التكليف الى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بنسخه عنهم فيسحق في الوقت الذي علم نسخه فيه وليس فيه تبيين بعد جهل فان قيل فهم مأمورون في عمله الى وقت النسخ أو ابتداءه فان كان الوقت النسخ فالنسخ قد بين وقت العبادة كما قاله الفقهاء وإن كانوا مأمورين ابتداء فقد تغير عمله ومعلومه قلنا هم مأمورون في عمله الى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لو لا إلهام الحكم كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيد المالك إلى أن يقطع بالفسخ ولا يعلم البيع في نفسه فاصرا على مدة قبل بعلمه مقتضيا لما لم يشترط أن لا يطرأ قاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون فيقطع الحكم لا لقطع شرطه لا لقصوده في نفسه فليس إذا في النسخ زوم البداء ولا لجل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ولا لجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبو البداء ونقلوا عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن القيب مخافة أن سيدوله تعالى فيه فيغيره وحكموا عن جعفر بن محمد أنه قال ما بد الله في شيء كما بد الله في اسم عبد أي في أمره وبذبحه وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الآله تعالى الى الجهل والتغير وبدل على استحالة ما دل على أنه محط بكل شيء علما وأنه ليس محال للعواد والتغيرات وروى احتجوا بقوله تعالى بمحو الله ما يشاء وثبت وانعامه أنه بمحو الحكم المنسوخ وثبت النسخ وجميع السيئات بالتوبة كما قال تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات وجميع الحسنات بالكفر والردة وجميع ما ترفع اليه الحافظة من الباحات وثبت الطاعات فان قيل فما الفرق بين التخصيص والنسخ قلنا هما مشتركان من وجه اذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم الصيغة ما أراد باللفظ الدلالة عليه والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه فان قوله أفعال أي يجوز أن نسخ وما أراد باللفظ بعض الأزمنة بل الجميع لكن بقاؤه مشروطا بان لا يردنا نسخ كما إذا قال ملكك أدا ثم يقول فسحق فالنسخ هذا ابتداء ما ينافي في شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فلذلك يفتقران في خمسة أمور الاول ان النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه لانه بيان بل يجب اقترانه عند من لا يجوز تأخير البيان الثاني أن التخصيص لا يدخل في الامر بأمور واحد

أي الوجوب والحرمة (به) أي هذا الخروج (من خطأ أي هاشم) غير صحيح في نفس الامر (كيف يلزم) حيثئذ (تكلف المحال) فان الامتنال بالوجوب والنهي المذكورين لا يصح الخروج ولا يشغل المكان المخصوص بالخروج والحرمة من غير شغل المكان محال (بل) يلزم (التكليف المحال) فله يلزم الامر بالخروج والنهي عنه قال واقف الاسرار لأبي هاشم أن يقول الخروج نفس نقل الاقدام لا وجوب فيه ولا حرمة لكنه مشتمل على وصفين شغل مكان الغير والتفريغ وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالاصح أن يقال ليس هناك شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لانه يرضى بتفريغه فلا وجه للحرمة قد بفرقه فانه محل تأمل (واستصحاب المعصية) في هذا الخروج (حق) يفرغ (زجر) لعمري هذا الفعل الشنيع (كأذهب اليه أمام الحرمين ليس بيعيد) قال صاحب البديع والمختصر أنه بيعد فانه لا وجه لاستصحاب المعصية في امتثال الامر فدفعت بان ادامة الشغل معصية موجبة لالزج على أنه مسبب عن معصية (والحق أن النوبة مباحة) للذوب فلا وجه للزجر والخروج بنية التفريغ توبة والله يقبل التوبة عن عباده (مسئلة) يجوز تخريم أحد أشياء من الاشياء المعلومة (كلها به هناك) أي في الامر (المقصود منع انخلو) لان الاتيان بأحدها لا يكون الابتناء لا لخللها جميعا (وهنا) أي في تخريم أحدها المقصود (منع الجمع) لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك اما بالاجتناب عن الكل أو عن واحد فقط فامتنع الجمع (وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا) وأعلم أن ما كان لتوهم أن يتوهم أنه قد تقررا أن تخريم الواحد المبهمة تخريم لكل فرد وسيصرح في قلة أو كيف يكون منع الجمع أفاد (اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أحدها متعلق) الترك (بمفهوم أحد هافيد التهم) فلا يجوز اتيان واحد أصلا لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه الله قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد تحقق أنه اذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسعي وتقصيه وتفصله احكاما ورواها الله تعالى في مقام يليق به والتهم هو المتبادر الى الفهم من كلمة أو بعد النهي (نحو لا تلعن أئمة أو كفورا والثاني أن يتعلق) الترك (بما صدق عليه مفهوم

والنسخ يدخل عليه والثالث ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع
الرابع أن التخصيص يبقى بدلالة اللفظ على ما بقى تحت حقيقة كان أو مجاز على ما فيه من الاختلاف والنسخ يبطل دلالة
النسخ في مستقبل الزمان بالكلية الخامس أن تخصيص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة
ونسخ القاطع لا يجوز الا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم ان النسخ لا يتناول الا الزمان والتخصيص يتناول الزمان
والاعيان والاحوال وهذا يجوز واتسع لان الاعيان والازمان ليست من أفعال المكلفين والنسخ يراد على الفعل في بعض
الازمان والتخصيص أيضاً يراد على الفعل في بعض الاحوال فاذا قال اقتضوا المشركين المعاهد من معناه لا تقتلوهم في حالة
العهد واقتلوهم في حالة الحرب والمقصود أن ورد لكل واحد منهم ما على الفعل وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ
(الفصل الثاني من هذا الباب في اثباته على منكره) والمنكر اما حوازه عقلاً ووقوعه سماعاً اما حوازه عقلاً فبذلك عليه
انه لو امتنع لكان ما امتنعاً انه وصورته أولاً يتولد عنه من مفسدة أو أداء الى محال ولا يتحقق له احتمال ذاته وصورته بذليل
ما حققناه من معنى الرفع ودفعنا من الاشكالات عنه ولا يتحقق لادائه الى مفسدة وقع ما أبطلناه هذه القاعدة وان ساحتها فلا
بعد في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا به ويمتنعوا بسبب العزم عن معاص وشهوات
ثم يخفف عنهم وأما وقوعه سماعاً فبذلك عليه الاجماع والنص أما الاجماع فاتفق الامة قاطبة على أن شرعة محمد صلى الله
عليه وسلم نسخت شرع من قبله أما بالكلية وأما فيما يخص الفها فيه وهذا متفق عليه فنكر هذا خارق للاجماع وقد ذهب شذو من
المسلمين الى انكار النسخ وهم مسبقون بهذا الاجماع فهذا الاجماع حجة عليهم وان لم يكن حجة على اليهود وأما النص فقول
تعالى وإدلائنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مقرر الآية والتبديل يشعل على رفع وانبات والمرفوع اما
تلاوة وأما حكمه وكيفما كان فهو رفع ونسخ فان قيل ليس المعنى به رفع المنزل فان ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله لكن
المعنى به تبديل مكان الآية بتأويل آية بدل ما ينزل فيكون ما ينزل كالبدل بما أنزل قلنا هذا تصف بارادنا الذي لم ينزل
كيف يكون مبدلاً والبدل يستدعي مبدلاً وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء النزول فهذا هو سخط والدليل

أحدها ويكون هذا المفهوم عنواناً وشرحاً للذي عنه غير مقصود بالذات بالتبني (فيقيد ما عدم هذا) الفرد (أو عدم
ذلك) الفرد (ويتعلق بفهوم أحدها بالعرض بناء على أن كل ما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة فلا يقيد) هذا
لخصم الترك (عموم السلب) وهو المراد ههنا (والثالث أن يتعلق) الترك (بالمجموع) من الاشياء (فيقيد عدم
لاجماع وذلك فيما) اذا (كان العطف فيه بالواو ونحو لا تأكل السمك واللبن) أي مجموعهما وهذا الخول ليس بالحقيقة من
أنحاء تعلق الترك بأحد أشياء الا أنه تسامح (والرابع أن يكون الترك نفسه مبهماً) بالذات ما ترك هذا أو ترك ذلك
(لا المترولة) بالانعرض (وذلك اذا كان العطف بأو والمقصود عدم الجمع بنحو لا تأكل السمك واللبن والظاهر أنه حديث
من عطف الجملة على الجملة) ليعاد في الشقوق معنى الترك ويكون التريدين الترك ولا يتحقق عليك أن مال الانحاء الثلاثة
الاخيرة واحداً انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع (هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام) **مسئلة ***
المندوب هل هو مأمور به فعند الخفية لا يكون مأموراً به (الاجازة وقيل) في شرح المختصر (عن المحققين نعم)
انه مأمور به (حقيقة) وهو قول القاضي الباقلاني وجهور الشافعية (لنا أن الامر حقيقة في القول المخصوص) هو انفع
(وذلك القول حقيقة في الايجاب فقط) فالامر حقيقة فيه قال وافي الاسرار الالهية قدس سره ان كون اللفظ حقيقة في لفظ
لا يزم أن يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقاً سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازاً الا ترى الفاحصة
حقيقة في القول المخصوص وان كان فيها انطاف مجازية والحق أن يقال الواو في قوله وذلك القول للعالم من القول المخصوص
والحاصل أن الامر حقيقة في القول المخصوص حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مأموراً به لعدم الحتم هناك لكن ينبغي
هذا التوجيه بعض عبارات الكتب الاخر نعم انه يدل مستقل (وأيضاً لو كان) المنسوب مأموراً به (لكان تركه معصية
لانها مخالفة الامر) أو التهيؤ واللازم باطل فانه لا حرج على ترك المنسوب اليه (و) أيضاً لو كان المنسوب مأموراً به
(لما صح) قوله صلى الله عليه وآله وسلم لولم أُنسأ على أمي (لأمرتهم بالسؤال عند كل وضوء) رواه النسائي (لانه) يفهم

الثاني قوله تعالى فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معنى للسخر الا تحريم ما أحل وكذلك قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بجيز منها أو ملها فان قيل لعله أراد به التخصيص قلنا قد فرقنا بين التخصيص والتسخ فلا سبيل الى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلائله أو خيرا منه واتما هو بيان معنى الكلام الدليل الثالث ما اشترقى الشرع من نسخ تبرص الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشرون نسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى فقد موأين يدى نحواً كم صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وعلى الجملة اتفقت الامعة على اطلاق لفظ التسخ في الشرع فان قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ الى صحف الرسل والانبياء وهو معنى نسخ الكتاب ونقله قلنا فاذا شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبلة الى قبلة ومن عتده الى عتده فهو تغيير وتبدل ورفع قطعاً

(الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة التسخ وهي ست مسائل ومسئلة) يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافاً للعترة وصوره أن يقول الشارع في رمضان بحوائف هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا تنحجوا فقد نسخت عنكم الامر أو يقول اذبح ولذله فيبادر الى احضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عندنا الامر لان النسخ عندنا رفع للامر أى لحكم الامر ومدلوله وليس بيان الخروج المنسوخ عن لفظ الامر بخلاف التخصيص فلو قال صلوا أبدأ فهو زان ينسخ به سنة وجوب الصلاة في المستقبل لا بمعنى أنه لم يقصد باللفظ الاول الدلالة على جميع الأزمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه اذ كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ فكل أمر مضمن بشرط أن لا ينسخ فكله يقول صلوا أبدأ ما لم أنسخكم أمرى وإذا كان كذلك عقل نسخ الحج عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لان الامر قبل التمكن حاصل وان كان أمر بشرط التمكن لان الامر بالشروط ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ولما لم تفهم المعنى تارة هذا أنكروا ثبوت الامر بالشروط كسأى في فساد مذهبي في كتاب الاوامر وأقرب دليل على فساد ما أن المصلي بنوى الفرض وامتثال الامر في ابتداء الصلاة ويرى عيوت في أنها قبل غمام التمكن ولو مات قبل لم يبين أنه لم يكن مأموراً بل نقول كان مأموراً بأمر مقيد

أنه ما أمرهم و (ندبهم اليه) والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يضر اليه وأمثال هذه العبارات شائعة الشافعية (قالوا أولادنا) أي المندوب (طاعة اجماعاً والطاعة فعل المأمور به قلنا) لاننا لم فعل المأمور به فقط (بل) هو (د) فعل (المندوب اليه) أيضاً (و) قالوا (ثاني باب اللغة قسموا) الامر (الى أمر الإيجاب وأمر نذب ومورد القسمة مشترك) فالامر مشترك بين أمر التندب وأمر الإيجاب (قلنا هم قسموا أيضاً الى أمر تهديد وأمر اباحة الى غير ذلك) فيلزم أن يكون المهذ عليه والمباح مأمورين ولم يذهب اليه ذاهب هذا انقض ثم أشار الى الحل بقوله (فهم توسعوا عن حقيقة الامر) وقسموه أخذوا بمعنى المجازي تقدير وأيضاً ما قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليها فلا يلزم أن يكون أمر التندب أمراً حقيقة فان قلت فيلزم أنه صيغة أمر قلت لا بأس به فانه صيغة أمر في اصطلاحهم كذا في الحاشية (مسئلة) المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في السعة (خلاف للاستاذ) أي اسحق رحمه الله ولما كان كلامه نظاهراً فاسداً ولا يبق بشأن هذا النحر أن يتقوه أو أولوا كلامه وأشار اليه المصنف وقال (ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية) أي مندوبية المندوب ولاشك أنه تكليف (ولهذا جعل المباح تكليفاً) لان اعتقاد اباحته واجب (لكن ذلك حكم آخر) لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفاً فالنزاع لفظي (ولو جعل نفس خطاب الشارع) بالاباحة كان أو بالنذب أو بالنحرى وبالكراهة لا مطلق الخطاب الذي يعنى القصص فانه بعد جذا (تكليفاً لم يعد) ويؤى النزاع حينئذ أيضاً الى اللفظ فقط (فافهم) مسئلة المكروه كالتندوب لانهاى ولا تكليف والدليل عليه هو (الدليل) الذي مر في عدم كون المندوب مأموراً به وتكليفاً (والاختلاف) ههنا هو (الاختلاف) هناك (فتذكر) مسئلة الاباحة حكم شرعى لانه خطاب الشرع تخييراً (والخطاب هو الحكم الشرعى) (والاباحة الاصلية نوع منه) أى من الخطاب بالتخيير (لان كل ما عدمه المدرء الشرعى للحرى في فعله وتركه فذلك) أى عدم المدرء الشرعى لهما (مدرك شرعى لحكم الشارع بالتخيير) والاباحة الاصلية لا تكون الا في موضع عدم المدرء الشرعى للحرى في الفعل والتركى بل (أ) يحكم بخصوصه أصلاً فهناك مدرء

بشرط والامر المقيّد بالشرط ثابت في الحل وجحد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون اذ لم يوجد الشرط علنا انتفاء الامر من أصله وأنا كنا نتوهم وجوبه فإن أنه لم يكن فهذه المسئلة فرع لتلك المسئلة ولذلك أحوالات المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا أيضا انه يؤدي الى أن يكون الشيء الواحدا في وقت واحد على وجه واحد ما مورأ منها بحسنات فبحكمها مكرها ما راد اصلها مفسدة وجمع ما يتبع بالحسن والقبح والصلاح والفساد قد أبطلناه ولكن يسبق لهم مسلكتان المسئلة الأولى أن الشيء الواحد في وقت واحد كيف يكون متباغته ومأورأه على وجه واحد وفي الجواب عنه بطريقان الأولى أننا نسلم أنه منتهى عنه على الوجه الذي هو مأورأ به بل على وجهين كما ينبغي عن الصلابة مع الحدث وتؤمرهما مع الطهارة وتؤمرهن عن السجود لله ثم يؤمر بالسجود لله عز وجل لا اختلاف الوحيين ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم هو مأورأ بشرط بقاء الامر منتهى عنه عند زوال الامر فهما حالتان مختلفتان ومنهم من أبدل لفظ بقاء الامر بانتفاء الشيء أو بعدم النسخ والالفاظ متقاربة وقال قوم هو مأورأ بالفعل في الوقت المعين بشرط أن يختار الفعل أو العزم وانما ينبغي عنه اذا علم أنه لا يختاره وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا النسخ وقال قوم بأمر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الأمر أما بعد التهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر في وقت يكون الأمر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير الشيء مصلحة وانما يأمر الله تعالى به مع علمه بان الجحيم مصلحة مع دوام الامر أما بعد التهي فيخرج عن كونه مصلحة وقال قوم انما يأمر الله به مع العلم بان الحال ستغير لعزم المكلف على فعله ان بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب وهو ضعيف لان الشرط ما يتصور ان يوجد وأن لا يوجد فلما لا يبدنه فلا معنى لشرطية والمأورأ لا يقع ما مورأ الا عند دوام الأمر وعدم التهي فكيف يقول أمرك بشرط أن لا أتأمر فكنا يقول أمرك بشرط أن أمرك بشرط أن يتعلّق الأمر بالمأورأ وبشرط أن يكون الفعل المأمور به حاداً أو عرضاً وغير ذلك مما لا يبدنه فهذه الاصل للشرطية وليس هذا كاصلاح مع الحدث والسجود للصائم لان الانقسام ينطبق اليه ومن رغب في هذه الطريقة فاقرب العبارات أن يقول الأمر بالشيء قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه على المأمور الى وقته ويجوز أن يزول حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل بقاء حكمه بشرط ان الأمر فيقال فعل ما أمرت به لم يزل حكم أمرى عند التهي

شرعي الحكم بالتحخير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتحخير (فهى لا تكون الا بعد الشرع خلافا لبعض المعتزلة) فانهم يقولون بالاباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع (وقد تقدم) منّا ايضا احقاق الحق هناك فتذكر (مسئلة) «المباح ليس يجنس للواجب لانهم ما نوعان متباين (من الحكم) فان المباح المتساوي فعله وتركه شرعا والواجب المأذون في الفعل المنوع عن الترك (ولكن انه جنس له لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب) لانه المأذون في الفعل مع الحرج في الترك (قلنا لا نسلم أن ذلك) أى المأذون في الفعل (تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركاً) فالماذون في الفعل جزء الحقيقة (ولعل النزاع لفظي) فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جاز الفاعل ومن جعله مبايناً له أخذ بمعنى جاز الفاعل والترك (مسئلة) «المباح ليس بواجب بالضرورة (خلافاً للكسبي) من المعتزلة (واضح بان كل مباح ترك حرام) أى يلزم ترك حرام (وكل ترك حرام) أو ملزومه (واجب ولو تخيراً) فكل مباح واجب ولو تخيراً (قلنا الصغرى ممنوعة أما أولاً لافتراز انعدام الحرام بانعدام المقتضى وهو الارادة) القديعة والحادثة (مثلاً بناء على أن علته العدم عدم علة الوجود) حينئذ لا يكون عدمه مستنداً الى فعل المباح (لأنه هو المانع) لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضى كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية يدفعه انه لا دلالة للحرام من أحد الامر من ابعاد الارادة أو فعل المباح فكل واجب ولو تخيراً ثم قال وفيه ما فيه ووجهه أن المقتضى لعدم الذات هو عدم الارادة وأما المانع فله بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود المقتضى وأن العدم لا شيء محض لا يصلح للوجوب ولو أريد المكف فلا نزاع في وجوبه قال في البديع وغيرها الحق أنه لا يخلص عنه بعد تسليم أن مقدمه الواجب واجب فان فعل المباح مقدمه ترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشيء لان المقدمة لا تحتاج الامادة ب مقدمه وفعل المباح ليس مقدمه ترك الحرام الا عند وجود القصد الى الحرام وأما قبله فلا يتوقف تركه على فعل المباح فإنه ينتفى بانتفاء المقتضى لا بفعل المباح الذي هو المانع حينئذ لا يلزم وجوب المباح الاحال القصد الى الحرام ونحن نترجمه وعلى هذا ينبغي أن نقيده مسئلة وجوب أحد أجداد الجرام بما اذا كان

عنه فإذا انتهى عنه كان قد زال حكم الأمر فليس منها على الوجه الذي أمر به الطريقة الثانية أن لا نلتزم أظهار اختلاف الوجه لكن نقول يجوز أن يقول ما أمرناك أن تفعله على وجه فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه أن ليس الأمر حسناً في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا الأمور مراد حتى يتناقض أن يكون مراداً أكثر وهابل جميع ذلك من أصول المعتزلة وقد أبطلناها فإن قيل ولذا علم الله تعالى أنه ينهي عنه فامعنى أمره بالشئ الذي يعلم انتفاه قطعاً عليه بعواقب الأمور قلنا لا يصح ذلك إن كانت عاقبة أمره معلومة للأمور أما إذا كان مجهولاً عند الأمور معلوماً عند الآخر أمكن الأمر لا تمنحه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد حتى يتعرض بالعزم للثواب ويتركه للعقاب وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سألنا تحقيقه في كتاب الأوامر والعجب من انكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا والوعد من العالم بعواقب الأمور بالشرط وقالوا وعد الله تعالى على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية عقاباً بشرط خلوها عما يفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمر من يموت على الردة والتوبة ثم شرط ذلك في وعده فلم يستحل أن يشرط في أمره ونهيه وتكون شرطته بالاضافة الى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أن يبدل على طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بأنه يحبط ما لم يحبط وكذلك يقول أمرتك بشرط البقاء والقدره بشرط أن لا تسخ عنك المسلك الثاني في حالة النسخ قبل التمكن قولهم الأمر والنهي عندكم كلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالنهي أو واحداً ونهياً عنه في وقت واحد بل كيف يكون الرفع والمرفوع واحداً والناسخ والنسوخ كلام الله تعالى قلنا هذا إشارة الى إشكالين أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يخص ذلك بهذه المسئلة بل ذلك عندنا كقولهم العالمية حالة واحدة ينطوي فيها العلم بالامارة من التفاصيل وانما يحل إشكاله في الكلام وأما الثاني فهو أن كلامه واحد وهو أمر بالشئ ونهي عنه ولوعلم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على الأداء ولم يكن ذلك منه بالولي من اعتقاد التحريم والعزم على الترك فنقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالاضافة الى شئ أمر وبالاضافة الى شئ خبر ولكنه انما يتصور الامتحان به اذا سمع المكلف كلامه في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ولو سمع كلامه في وقت واحد لم يجز وأما

مفوتاً وفي وقت التفويت لا مطاقاً فلا يرد أنه حينئذ يظن ما دعيت من وجوب أحد أضداد الحرام وان قول الكعبي ملازم لما دعيت فلا يمتنع من كبح مخالفته فافهم وأما ناسياً فلان فعل المباح انما يكون تركه أي للحرمان (لوقصد بفعله تركه وذلك لا يلزم) فإنه ربما يفعل أفعالا مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام (نعم لو أراد الحرام) أو تخليه (ثم قصد بفعل المباح تركه فإنه يكون واجباً) في هذا الحال كما ورد في الخبر الصحيح من وعده الاجر عليه (ونحن نقره) ولا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرمان البتة سواء قصده ترك الحرام أو لم يقصد حينئذ لوجه لمنع الصغرى ولومع الكبرى بالانسان أن كل مفوت للحرمان واجب بل اذا قصده تفويت الحرام كان له وجه قلت ثوبه مفوتاً أول المسئلة بل انما يكون مفوتاً اذا انبأ اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصده عدمه مع وجود الإرادة وما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا الى المباح فتأمل فيه فإنه لا يبقى حينئذ كبير فرق بين هذا السند والسند الاول وأما بعد تسليم كونه مفوتاً فلا وجه لشرط قصد التفويت فإنه وجوب تبعي لا يشترط فيه النية كاتقدم (وأزعم عليه) أي على الكعبي (بأنه) أي وجوب المباح (مصادمة للاجماع) فان الاجماع القاطع على أن الأشياء المباحة متحققه البتة (فأجاب انه) أي الاجماع على الإباحة (بالنظر الى ذات الفعل) فانها عامية هي مباحة لآخر حتى نفس فعلها ولا في تركها (وهذا) أي وجوبها (بالنظر الى ما تستلزمه) من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض (ونوقض) الكعبي (بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لكان كل حرام ترك حراماً آخر هو ضده) وكل ترك حرام واجب ولو تخيراً (وأجيب بأنه أن يلزمه باعتبار الجهتين) فمن جهة نفس ذاته حرام ومن جهة أنه ترك حرام واجب ولا شناعة وقد تقدم جواب حسن فتذكره (مسئلة) المباح قد يصير واجباً عندنا كما نقل بالشروع فإنه يصير واجباً (بخلاف الشافعي رحمه الله) لعله أراد بالمباح ما أذن في الفعل وهو أعظم الندوب والا لما صرح دعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير أيضاً لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا بُد أن يتخلل الشافعي الامام فإنه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فاذا في الاول في عنوان المسئلة ما في كتب مشايخنا الفصل يجب

جبر بل عليه السلام فإنه يجوز أن يسمع في وقت واحد لم يكن هو مكلفاً ثم بلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقت أن كان ذلك
الرسول داخل تحت التكليف فإن لم يكن فيبلغ في وقت واحد لكن يؤمر بتبليغ الأمة في وقتين فيأمرهم مطلقاً بالمسألة وترك
قتال الكفار ومطلقاً باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ثم ينهأ عنها بعد ذلك فيقطع عنهم حكم الأمر المطلق كيقطع حكم العقد
بالفسخ ومن أعجبنا من قال الأمر لا يكون أمراً قبل بلوغ الأمور فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة بل في حالتين فهذا
أيضاً يقطع التناقض ويدفعه ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جواز قصة إبراهيم عليه السلام ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل
وقوله تعالى وقد سنأه ذبح عظيم فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والأمثال ثم نسخ عنه وقد اعتاس هذا على القدرية
حتى تعسفوا في تأويله ويحجوا بقرائهم وطلبوا الخلاص من حجة أوجه أحدها أن ذلك كان من أمراً الثاني أنه كان أمراً
لكن قصده به تكليفه العزم على الفعل لا امتحان سره في صبره على العزم فالذبح لم يكن مأموراً به الثالث أنه لم ينسخ الأمر لكن
قلب الله تعالى عنه به تحاساً أو حديداداً لم ينقطع فأنقطع التكليف لتعذره الرابع المنازعة في الأمور وأن المأمور به كان هو
الاضمحاض والتل الجبين وأمر الراسكين دون حقيقة الذبح الخامس جود السمع وأنه ذبح امتثالاً فأنام وأندمل والذاهبون إلى
هذا التأويل اتفقوا على أن سمع ليس عذوباً واختلجوا في كون إبراهيم عليه السلام ذبحاً بمقتضى قولهم هذا ذبح للقطع والولد غير
مذبح لحصول الانشام وقال قوم ذبح لا مذبح له محال وكل ذلك تعسف وتكلف أما الأول وهو كونه من أمراً فأنام الانبياء جزء
من النبوة وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به فلقد كانت نبوة جماعة من الانبياء عليهم السلام مجرد التمام ويدل على فهم الأمر
قول ولده افعل ما تؤمر ولولم يؤمر لكان كاذباً وأنه لا يجوز قصده الذبح والتل الجبين غمام لأصله وأنه سماه بالبلاء المبين وأتى
بلاؤه في المنام وأتى معنى القداء وأما الثاني وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختباراً فهو محال لأن علام العيوب لا يحتاج إلى الاختبار
ولأن الاختبار إنما يحصل بالإيجاب فإن لم يكن الإيجاب لم يحصل اختبار وقولهم العزم هو الواجب محال لأن العزم على الملبس
بواجب لا يجب بل هو تابع للعزم لا يجب العزم ما لم يعفد وجوب العزم عليه ولولم يكن العزم عليه واجباً لكان إبراهيم
عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية كيف وقد قال أنى أرى في المنام أنى أن يجعل فقال له ولده افعل ما تؤمر يعني الذبح وقوله

بالشروع خلافه (لنا الجواز بأن التضييع ابتداء) أى في ابتداء الفعل (لا يستأنز عسلاً ولا شرعاً بقاءه) أما
عقلاً فظاهر وأما شرعاً فإخراج النفل بعد الشروع فيه لا سبق الخيار (والوقوع انتهى عن إبطال العمل) بقوله تعالى ولا تطاولوا
أعمالكم (فوجب الاتعام) صيانة للأولى عن البطلان (فوجب القضاء بالافساد) لأن ما وجب في الذمة يبقى مضموناً للمثل
عند القوات وأورد عليه أما أولاً فلا نل معنى قوله عز من قائل انتهى عن إبطال العمل بل يردع السعة والنفق وأمثالها كما هو
المروى عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وأجاب عنه مطلع الأسرار بأن هذا تخصيص انتهى عن مطلق الإبطال بلا تخصص
فإن الإبطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد أيضاً وليس مقصودهم الحصر في هذا الإبطال بل نقل ما هو أهم وأما
ثانياً فلا نل بطلان العمل في الافساد غير مسلم أن يجوز أن يثاب الرجل على بعض الصلاة وإن يثب ثواب الصلاة فإبطال عمله
وأصل هذا مكابرة وإن بعض الصلاة لا حظ لها من الثواب كما هو بعض وفي المصوم أشهر ثم ههنا كلامان عويصان الأول أن
الدليل لو تم لدل على وجوب الاتعام فتركه يكون أنما وقد صرح رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم بفساد صوم
التفل بالكل ولا يقع حينئذ ما في فتح القدير أنه عليه وآله الصلاة والسلام له قضاء فإن الكلام في نفس الافطار فإنه حينئذ
مستحل على ترك الواجب فإن قلت له لعل يكون الافطار في صيام التطوع رخصة مطلقاً كما أنه رخصة في الفرض في حق المسافر
قلت فإن الوجوب فإن الواجب ما يأتي تركه ولو لا تخصص عنده هذا العدا لا بداء عذراً وبأنبات المسوخية والقول بان الوجوب
كوجوب الصلاة على من استأهل في التحرف قد رقبه الثاني أن بعض الصوم لم يكن صوماً لم يكن فيه إبطال العمل فإنه ما عمل
الابض الصوم وليس يعمل فالافطار لا وجب إبطال العمل فتأمل فيه ولنا أيضاً ما رواه الترمذي عن أبي المؤمنين عائشة الصديقة
رضي الله تعالى عنها قالت كتبت أو حصة صائتين فعرض لنا طعام فاشتبهناه فأكلناه فقالت حفصة يا رسول الله أنا كنا
صائتين فعرض لنا طعام اشتبهناه فأكلناه فقال افضينا يوماً آخر مكانه فهذا يدل دلالة واضحة على وجوب القضاء ولو لم
وجوب الاتعام فإن القضاء تألوا الأداء لكنه معارض بآراء وأودود الترمذي عن أم هانئ قالت لما كان يوم الفتح فخرج مكة جاءت

تعالى وتله الجبين استسلام فعل الذبح لا للعزم وأما الثالث وهو أن الاضجاع مجرد هو المأمور به فهو محال إذ لا يسمى ذلك نجسا ولا هو بلاء ويحتاج إلى الفداء بعد الامتثال وأما الرابع وهو انكار التسخ وهو أنه امتثل لكن انقلب عنقه حديثا فافتات التمكن فانه قطع التكليف بهذا الايصاع إلى أصولهم لأن الامر بالشروط لا يثبت عندهم بل إذا علم الله تعالى أنه قلب عنقه حديثا فلا يكون أمرا يعامل به امتناعه فلا يحتاج إلى الفداء فلا يكون بلاغ في حقه وأما الخامس وهو أنه فعل والتأم فهو محال لأن الفداء كيف يحتاج إليه بعد الالتئام ولوضع ذلك لا شهره وكان ذلك من آياته الظاهرة ولم يقبل ذلك قط وانما هو اختراع من القدرة فان قيل ليس قد قال قصد صدق لزوما قلنا معناه أنك علمت في مقدمانه على مصدق بالرؤيا والتصديق غير التحقيق والعمل

(مسئلة) إذا نسخ بعض العبادات أو شرطها أو سنها كالأسقط ركعتان من أربع أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ بعض العبادات لأن أصلها وقال قائلون هو نسخ أصل العبادات لأن قائلون نسخ الشرط ليس نسخ الأصل أما نسخ البعض فهو نسخ الأصل ولم يسجدوا بنسبة الشرط بعضا ومنهم من أطلق ذلك وكشف الفداء عندنا أن نقول إذا أوجب أربع ركعات ثم اقتصر على ركعتين فقد نسخ أصل العبادات لأن حقيقة التسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم الأربع الوجوب فتسخ وجوبها بالكلية والركعتان عبادة أخرى لأنهما بعض من الأربع أدل كانت بعض الكان من صلى الصبح أربعاً فقد أتى الواجب وزيادة كما وصلى بتسليتين وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين فان قيل إذا زاد الأربع إلى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير مجزئة والآن صارت مجزئة فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع قلنا كون الركعة غير مجزئة معاناً ونجودها كعدمها وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع والتسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فإذا لم يرفع لم يلفظ التسخ إلا الرفع كيف كان من غير نظر إلى الرفع فهذا نسخ لكننا ينبغي في هذا التسخ خلافه وأما إذا أسقط الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة نعم كان حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ والآن صارت مجزئة لكن هذا تغيير في أصل الحكم شرعي فان الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة لأنها لم تكن مأموراً بها شرعاً فان قيل كانت هذه الصلاة متعلقة بالطهارة فتسخ تعلق بعضها

فاطمة بفلسفة بن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن عيمته فجاءت الوليدة ناء فيه شراب فناولته فشرب ثم ناءه أم هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد أنطسرت وكنت صاعقة فقال لها أنت تقفين شيئاً قالت لا فقال لا يضرك إن كان تطوعاً إلا أن يحمل على عدم المضرة الأخرى ومن الإثم لما كان باعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تركا من فضله وأنه كان وعداً بالغفرة وأما القضاء فلازم ولنا أيضاً القياس على التذرع فإن الوفاء واجب صيانة لا يوجب عبادة الله بالقول فلا ينبغي بالشرع والتسليم أولى واعترض بأنه جعل الشرع الإيجاب سبباً للوجوب والوجوب محتضاً وأما الشرع فليس في معناه ألا ترى أن الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس التذرع وجباً لأن فيه صيانة ما جعل الله قولاً لا يكون صيانة الفعل أولى بل لأن الإيجاب عهد مع الله فلا بد من إيفائه فتأمل فيه ولنا أيضاً القياس على الجبل الاستدلال بدلالة نص وجوب الاتعام في الحج والعمرة وهذا أجود ما استدلل به في هذا المقام وإن قالوا تارة أن الموجب هناك أنه يجب الاتعام في فاسدها ولا تظهر ملازمة بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتعام في الحج خلاف القياس فلا يقاس عليه فنقول كلا فأنفهم المناط أن العبادة الناقصة يجب كإلهاسواء كان حراً أو عبداً أو صوماً أو صلاة وأما العبادة التي بعضها أيضاً عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتعام لأنه غير ناقص فتدبر وكل الامر إلى الله عز وجل

(مسئلة) الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر إلى يسر أي الحكم ذو اليسر التنازل بعد ذي العسر (يعذر) ومنه عزيمته ولها تفسيران الأول الحكم المتغير عنه فحينئذ لا يكون عزيمته الاحتياط يكون هناك رخصة وثانيه ما لم يتغير من العسر إلى اليسر بل حكم ابتداء كذلك وكون الحكم عزيمته أو رخصة من أحكام الوضع صريح في البدع وما قبل بعض الرخص واجبة وبعضها محرمة فكيف يكون الوضع فيها فقهه أن مصداق الرخصة وإن كان حكماً كما في الكلام في كون الحكم رخصة أو عزيمته ولا شك أنه ليس إلا الوضع فتأمل (وهي) أي ما يطلق عليه اسم الرخصة أقسام (أربعة) من حيث كونها رخصة وذات يسر (الأول ما استيج) أي عومل به معاملة المباح في عدم المؤاخذه (مع قيام) الدليل (المحرزم) أي

بها شرعا فهو نسخ متعلق بنفس العادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث كإن السلاط غير الأربع فلكن هذا نسخ التلا الصلاة واجبا للغيرها قلنا هذا محتمل قوم ان نسخ شرط العادة كنسخ البعض ولاشك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخا لا يحجبها مع الطهارة كانت هذه عادة أخرى أما إذا جازت الصلاة كيف كانت مع الطهارة غير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة بلية أنها على الحكم الأصلي اذ لم يؤمر بها فلا تن جعلت مجزئة وتارفع الحكم الأصلي أما محبة الصلاة وأنها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق نسخ لاصل العادة أو نسخ لتعلق الصحة ولمعنى الشرطية هذا فقه نظر وانطبع فيه يسير فليس يتعلق به كغيره فائدة وأما إذا نسخت سنة من سنتها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على عيني الامام أو ستر الرأس فلاشك ان هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فاذا تبعض مقدار العبادة نسخ لاصل العبادة وتبعض السنة لا يتعرض للعبادة وتبعض الشرط فيه نظر وإذا حقق كان الحاقه بتبعض قدر العبادة أولى (مسئلة) الزيادة على النص نسخ عند قوم وليس نسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ينظر الى تعلق الزيادة بالزبد عليه والمرتبة فيه ثلاثة الاولى أن يعلم أنه لا يتعلق به كإذا أوجب الصلاة والصوم ثم أوجب الزكاة والحج لم يتغير حكم الزكاة بل يذبحه اذ بقي وجوبه واجزاؤه والنسخ هو رفع حكمه وتبدل ولم يرتفع الرتبة الثانية وهي في أقصى المدعى الاولى أن تنصل الزيادة بالزبد عليه اتصالا بالحداد رفع التعدد والانفصال كالجزء في الصغير كعتان فهذا نسخ اذ كان حكم الزكاة والعبادة والصوم قد ارتفع ثم استوفى اجابها ولم تكن واجبة وهذا ليس بنسخ اذ المرفوع هو الحكم الأصلي دون الشرعي فان قبل اشتمل الأربع على اثنين وز يادتهما قارتان ثم رفعا وصمت الهمز كعتان قلنا النسخ رفع الحكم لا رفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الزكاة والعبادة والصوم وقد ارتفع كيف وقد بينا أنه ليس الأربع ثلاثة ولا ز ياد بل هي نوع آخر اذ لو كانت الحصة أربعة وز ياد فاذ أنى بالحصة فينبغي أن تحذف ولاصا إليه الرتبة الثالثة وهي بين المرتبتين زيادة عشرين جلد على ثمانين جلد في القذف وليس انفصال هذه الزيادة كانه فصل الصوم عن الصلاة ولا انفصالها كاتصال الزكوات وقد قال أبو حنيفة رحمه الله هو نسخ وليس بصحيح بل هو بالنفصل أشبه لان التمانين في وجوبها واجزاؤها عن نفسها ووجبت زيادة عليها مع بقائها ثمانين وز يادها وذلك

(وقيام حكمة) وهو الحرمة (كجاءه كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه) فانه باق على الحرمة ودليل حرمة لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا أصلا لكن الشارع ادخله غفورا متفصلا قبل العذر ووعده بالعفو وانه لا يتخلف اليعاد (وفي العزيمة أولى) أي في هذا النوع العمل بالعزيمة أو لا في اطاعة الرب عز وجل فان الحكم كان (ولو) صبر وعمل بالعزيمة (مات) بهذا العذر (كان) شهيدا (مأجورا) كما بنى عليه قصة خبيبر رضي الله عنه ومن هذا النوع الاكراه على الجنابة على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا مأجورا ان شاء الله تعالى ومنه كل مال الغير المخصصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ويظهر منه أنه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة وقد صرح به في المحصول حيث قال ان ما جاز فعله اما حاز مع قيام المقضي للنع أو لا الاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا يلزمهم أن يكون اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصواب المقتول يكون عاصيا لانه اوقع نفسه في التهلكة بالكفر عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تقربوا يدكم الى التهلكة ولعل في كلامهم نسخا والله أعلم بمرادات عباده (والثاني ما تراخى حكمه سببه) مع بقاءه على السببية وأراد بحكم السبب وجوب الاداء لانفس الوجوب والخرج عن السببية ولم يسبق بينه وبين الرابع فرق (الزوال العذر) الموجب للرخصة (كقصر المسافر والمريض) فان سببية الشهادة في حقهما حتى لو صاما بنية الفرض أجزا الماروى مسلم والبخارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحزبه عن عمر والاسلم ان شئت فسموا وشئت فاطفروا وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فن كان منكرا مريضا وعلى سفر فعدت من أيام آخر وأعلم أنه قد روى عن بعض الصحابة كان عمر واختاره الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية أنه لا يجزى الصوم لهما وان صاما انما يؤيده ظاهر الآية ويشمله ظاهر حديث ثلثين من البر الصيام في السفر أخرجه الشيخان ولا يذيعه أن الحديث ورد فيما اذا أضره الصوم لان خصوص السبب لا عبرة به بل لغوم اللفظ والاجاب الابانبات معارض أقوى يخص لاجله وهو الذي تفتيتم وماروى الذاق قطني عن أم المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلى الله عليه وسلم قد صام وأفطر وأمر وقصر في السفر لكن ترك آخره ما قالت

لا يتبقى الاجزاء عن الثمانين زيادة عليها بخلاف الصلاة وفائدة هذه المسئلة جواز اثبات التعريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القرآن لا ينسخ بخبر الواحد فان قيل قد كانت النمازون حدة كاملا فنسخ اسم الكمال رفع لحكمه لاحالة قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعا بل المقصود وجوده واجزائه وقد سبق كما كان فالواثبت مثبت كونه حكما مقصودا شرعا لا يمنع نسخه بخبر الواحد بل هو كالواجب الشرع الصلاة فقط فنأى بها فقد أدى كلمة ما أوجب الله تعالى عليه بكماله فاذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلمة الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا فان قيل هو نسخ لوجوب الاقتصاد على الثمانين لان الجواب الثمانين مانع من الزيادة قلنا ليس منع الزيادة بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا يقربون به ولا نقول به ههنا ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد ثم انما يستقيم هذا الوثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ثم ورد التعريب بعده وهذا السبيل الى معرفته بل اعلمه ودينا لا لاسقاط المفهوم متصل به أو قرى بامنه فان قيل التفسير ورد بالشهادة تتعلق بالثمانين فاذا زاد بعد ازالا تعلقها قلنا يتعلق التفسير واد الشهاده باللفظ لا بالحد ولو سلمنا كان ذلك حكما بالعدل لا مقصودا وكان كحل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشرين من عدة الوفاة وتصرف الشرع في العدة بردها من حول الى أربعة أشهر وعشرين ليس تصرفا في باحة النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع فان قيل فالواصر بالصلاة مطلقا ثم يدرش الطهارة فهل هو نسخ قلنا نعم لانه كان حكما لا اول اجزاء الصلاة بغير طهارة فنسخ اجزائها أو امر بالصلاة مع طهارة فان قيل فيلزمكم الصير الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وليطوفوا بالبيت العتيق ولم يشرط الطهارة والشافعي رحمه الله منع الاجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة وهو خبر الواحد وأبو حنيفة رحمه الله قضى بان هذا الخبر يؤثر في ايجاب الطهارة ما في ابطال الطواف واجزائه وهو معلوم الكتاب فلا قلنا لو استقر قصد العموم في الكتاب واقضى اجزاء الطواف بخلاف الطهارة فاستتراط الطهارة ورفع ونسخ ولا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يجوز ان يكون أمرا باصل الطواف ويكون بيان شرطه موكولا الى الرسول عليه السلام فيكون قوله بياناً وتخصيصاً للعموم لانه انما قلناه نقصان من النص لازمة على النص لان عموم النص يقتضى اجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فأخرج خبر

فرضت الصلاة ركعتين ركعتين أفرت في السفر وراه الشخان وماروى مالك والشافعي والشخان وأبو داود عن أنس قال سافر نافع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وأفطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن أبي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان ففنا المفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكأقارب أن من وحده قهوة فصام خسين ومن وحده ضعفا فأفطر خسين وما روى النسائي عن أنس سئل عن الصوم في السفر قال يصوم قيل فاین هذه الآية فعده من أيام أخر قال انها زلت يوم زلت ونحن نرحل وننزل على غير شيع واليوم نرحل شباعا وننزل على شيع (والعزيمة) أي اخذ بها (أولى فيه) أي في هذا النوع لانه اشغلت التهمة لقيام السب فأولى أن يخطئه ما ورضي به قبل أن يبالغ لكن انما يكون أولى (ما لم يستضر) بها (فلا مات بها) وأمر من (أثم) لانه وقع نفسه في الهلكة باختياره ما لم يطلب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا الانتماء اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه لو لم يعلم فهو مطيع في طئه والله تعالى لا يتطرق الى صور الاعمال انما يتطرق الى القلوب (الثالث ما نسخ عنا تخفيفا) كأننا (مما كان على من قبلنا من امر) على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة (كقرض موضع الحاجة وأداء رد في الزكاة الى غير ذلك) من كون التوبة قتلا وتحریم السلب وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلاة الا في المسجد وعدم حمل الغنائم (الرابع ما سقط) الحكم اليه (مع العذر مع مشروعيته في الجملة) أي مع عدم ذلك العذر (ويسمى رخصة اسقاطا كسقوط حرمة الميتة للظطر) فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم يتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا السكر وفي هذا النوع لو لم يأت واستضر أم البتة وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروى هذا عن الامام أبي يوسف ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة البتة لما عرفت (قالوا تسمية) النوعين (الآخرين بالرخصة مجاز) اذ ليس فيها تغيير من العسر الى اليسر بل العسر اصله فلا رخصة حقيقة (و) النوع (الثالث) اتم في المجازية) اذ لم يسبق للحكم الاصلى مشروعا أصلا فلا شائكة لكونه غير متخالف النوع الرابع فان فيه شائكة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر (كالاول

الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لازياده عليه ويحتمل أن يكون رفعاً عن استقر العوم قطعاً وبإنيان لم يستقر ولا معنى لدعوى استقراره التحكم وهذا نظيره قوله تعالى فخر برؤية فانه يوم المؤمن وغير المؤمن فيجوز تخصيص العوم اذ قدر ابدالاً به ذكر أصل الكفارة ويكون أمراً بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها فالواحد استقرار العوم وحصل القطع يكون العوم مراداً بالكان نسخته ورقعه بالقياس وخبر الواحد مجتمعا فان قيل فما قولكم في تجوز المسح على الخفين هل هو نسخ لغسل الرجلين فلما ليس نسخاً لاجزائه ولا لوجوبه لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتعبه وجاعل اياه أحد الواجبين ويجوز أن يثبت بخبر الواحد فان قيل فالكتاب أوجب غسل الرجلين على التضييق قلنا قد بقي تضييقه في حق من لم يلبس خفافاً الطهارة وأخرج من عومه من لبس الخلف على الطهارة وذلك في ثلاثة أيام وأيام وليلة فان قيل نقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية توجب ايقاف الحكم على شاهدين فاذا حكم بشاهد وعين بخبر الواحد فقد رفع ايقاف الحكم فهو نسخ قلنا ليس كذلك فان الآية لا تقتضي الا كون الشاهدين حجة وجواز الحكم بقولهما أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس من الآية بل هو الحكم بالاقرار وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى وقولهم ظاهر الآية أن لا حجة سواه فليس هذا ظاهر منطوقه ولا حجة عندهم بالمفهوم ولو كان رفع المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وثبانه وقد ورد خبر الشاهد واليمين بعده وكل ذلك غير مسلم (مسئلة) ليس من شرط النسخ اثبات بدل غير المنسوخ وقال قوم مجتمع ذلك فنقول عن ذلك عقلاً وأسماعاً ولا يمنع عقلاً جواز ذلك ما منع لكن الامتناع لصورته أو لحالته المصلحة والحكمة ولا يمنع صورته اذ يقول قد أوجب عليا القتال ونسخه عنك ورددت الي ما كان قبل من الحكم الاصل ولا يمنع للمصلحة فان الشرع لا يبنى على ما لا يبنى فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير ايثاب بدل وان منعوا جوازهم معافاهو تحكم بل نسخ التهي عن اضرار الحول الاضاحي وتقدم الصدقة أمام المناجاة ولا يدل لها وان نسخ القبلة الى بدل ووصية الاقرين الى بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط أما قوله تعالى ما نسخ من آية أو ناسخات بخبر منها أو مثلها ان عسكوا به فالحجاب من أوجه الاول أن هذا لا يمنع الجواز وإن منع الوقوع عندهم من يقول بصيغة العوم ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلاً ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع الا

في الحقيقة) أي كان النوع الاول أتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلى باق من كل وجه ففقه تغير عنه تغير اقرباينا بخلاف الثاني فانه وان كان الحكم الاول باقيا من جهة بقاء السبب الا انه ليس الخطاب متعلقاً بفقه تغيره عن السبب عن الاول كذا قالوا وقد نزل مطلع الاسرار الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين الشهيد السهلي أن الرخصة تطلق على معنيين أحدهما ما تغير من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما استيعب مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر رأشد ثم صدقه على ما بقيت مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعيته في غير صورة العذر من نوعه كصلاة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعيته في جنسه كتعيين المبيع وان لم يبق مشروعيته في السلم لكنه مشروعي في البيع ثم على ما بقي مشروعيته أصلاً كالاصر والاغلال التي رفعت عناجرته تعالى وثانيهما ما استيعب مع قيام المحرم سواء بني حكمه أو لا وهذا المعنى في الاخير من إنجاز انتهى منقولاً بالمعنى واعلم أن مشايخنا قسموا العزبة الى فرض وواجب وستة ونفل والرخصة الى ما سمعت وليس مقصودهم أن الرخصة لا تنقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزبة لانها الاصل ويعلم حال الرخصة بالمقاسة وكان للرخصة تقسيم آخر يخص ما تعرضه وليس غرضهم تقسيم العزبة مطلقاً بل العزبة المشروعة التي فيها الثواب فلذا لم يسموها الى المباح والحرام والمكروه وكفها ما داخل في الاقسام لان الكف فعل ولقد وقع نوع من الاطباء لكنه لا يخلو عن الافادة (فرع) * قالوا سقوط غسل الرجل مع الخلف (من) القسم (الاربعة) من الرخصة وهو رخصة الاسقاط (لان الخلف اعتبر شرعاً ما تعان من سراية الحدث لها) واذ لم يسر فلا يسرع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وصار كالبطن والفخذ (وفيه أنه انما يتولى لمن الغسل هناك في الرجل مشروعا) لان شأن النوع الرابع ذلك (لكنه مشروعي بعدوان لم يكن يترع خفيه) فانه لو غسل قدميه مع كونهما في الخلف لم الوضوء (ولهذا) أي مشروعية الغسل (بطل مسحه لو حاض في التهر) بعد ما كان وضوءاً ومسح على الخلف (ودخل الماء في الخلف) فعلم أن الغسل مشروعي (و) حينئذ (لا يجب الغسل) ثانياً (بانقضاء المدة) وهذا أيضاً آية المشروعية والواجب الغسل بانقضاء المدة وكذا الحال في التزعم (وأوجب منع صحة رواية

ببطلان المسح بل يطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحي والصدقة أمام المناجاة ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثله لا يتضمن النسخ الا رفع المنسوخ أو يتضمن مع ذلك غيره فكل ذلك محتمل (مسئلة) قال قوم يجوز النسخ بالاختف ولا يجوز بالانقل فنقول امتناع النسخ بالانقل عرفوه عقلا أو شرعاً ولا يستحيل عقلا لأنه لا يمنع إدانته ولا الاستصلاح فأنشكره وأن قلناه فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التسديد والترقي من الاختف الى الانقل كما كانت المصلحة في ابتداء التكليف ورفع الحكم الأصلي فان قيل ان الله تعالى روف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ولا تسلط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان قالوا انه متعنع بمعاقبته تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونقوله تعالى يريد الله أن يخفف عنكم قلنا فينبغي أن يتركهم وباحة الفعل فيه اليسر ثم ينبغي أن لا ينسخ للمثل لأنه لا يسر فيه إذا اليسر في رفعه الى غير بدل أو بالاختف وهذه الآيات وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف وليس فيه منع إرادة التثقيب والتشديد فان قيل فقد قال مانسخت من آية ونسخها الآية وهذا خبر عام والخبر ما هو خير لنا ولا فالقرآن خير كله والخبر لنا ما هو أخف علينا قلنا لا بل الخبر ما هو أجل ثواباً وأصلح لنا في المال وإن كان أنقل في الحال فان قيل لا يمنع ذلك عقلاً بل سمعنا أنه لم يرد في الشرع نسخ بالانقل قلنا ليس كذلك إذا مر العجالة أو لا يترك القتال والاعراض ثم نصب القتال مع التشديد بآيات الواحدة شرعاً وكذلك نسخ التحريم الصوم والفدية بالأطعام بين الصيام وهو نصيب وحرم الخمر ونكاح المتعة والجر الأهلية بعد اطلاقها ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف الى إيجابها في أثناء القتال ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر (مسئلة) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ حصل في حقه وإن كان جاهلاً به وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخاً في حقه والمختار أن النسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم السابق ونتيجة وهو وجوب القضاء وانتفاء الاجزاء بالعمل السابق أمحققته فلا يثبت في حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم لأن من أمر باستقبال بيت المقدس فإذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الأمر عن هو باليمن في الحال بل هو ما مور بالتقبل بالأمر السابق

بطلان المسح) بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير وأما عدم وجوب الغسل بعد التزع فلقلوه (وان الغسل انما يلزم بعد التزع) وبعد انقضاء المدة (لانه قد حصل) فأنقسل بعده بمحصل الحاصل (ورد) هذا الجواب بالوجه الاول (بان الرواية مذكورة في الكتب المعتمدة كالظاهرية وغيرها) فلا وجه لمنع العصة وفيه انه وإن كانت مذكورة فهل تكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في الجنبى ولما تعارضت الروايات فالترجيح بقوة الدليل وهي في دليل عدم بطلان المسح ورواية البطلان لضعفها منعت ودرجابه بالوجه الثاني (بان الاجماع على أن المزيل) للمحدث (لا يظهر أثره في) إزالة حديث (محمد طار) على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل التزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في إزالة الحديث الذي حدث في القدم بعد أحدهما كيف وليس هذا الا كإزالة التوضي السابق على البول (بعده) وهذا يختلف للضرورة والدينونة (بل الحق) في الجواب (أن يقال المعتمد في رخصة الانقطاع (نفي) المنبروعية) للعزيمة (في نظر الشارع بأن يكون العمل به) أي بالحكم الأصلي الذي هو العزيمة (انما) لعدم ترتيب الاجزاء ان أتى به (وبطلان هذا) أي الائم (منسوخ) وانما حكمت تلك الرواية بالاجزاء لولا في لا بعدم الائم فان قلت كيف يكون الاتيان به انما وقد صرح في الهداية أن الأخذ بالعزيمة أولى بأجاب بقوله (وما قالوا ان العزيمة أولى فالمراد) أنه أولى (بإسقاط سبب الرخصة) أي بنزع اخف فحينئذ لا تبقى رخصة المسح ولهذا العبد لم يظهر الى الآن دليل على أولوية العزيمة ههنا ولو بإسقاط سبب الرخصة الآن الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر ثواباً هذا وعلم أن الجواب وان صح في هذا الموضوع لكن لا يصح الرواية المذكورة قلناه لم يدخل المتخفف في خطاب غسل الرجل وصار وضوءه شرعاً من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجوز الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب شيء التزع وانقضاء المدة بل الحق أن الرواية غير صحيحة ولا يعمل بها وانظر بعين الانصاف والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الحكم بالصحة في العبادات عقلي) بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وان كان تصور الطرفين متوقفاً على الشرع (لانها) أي الصحة (استتبع الغاية وهي) أي الغاية (في العبادات عند المتكلمين موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلاة فظن

ولوزله لعصى وان بان أنه كان منسوخا ولا يزنه استقبال الكعبة بل لولاستقباله العصى وهذا لا ينجيه فيه خلاف وأما لزوم القضاء للصلاة اذا عرف النسخ فعصر في ذلك بدليل نص أو قياس وربما يجب القضاء حيث لا يجب الاداء كما في الحائض لو صامت عصت ويجب عليها القضاء فكذلك يجوز أن يقال هذا للاستقبال الكعبة عصى ويزنه استقبالها في القضاء وكما نقول في التام والمغني عليه اذا انقطعت أفاق يزنه ما قضا ما لم يكن واجبا لان من لا يفهم لا يخاطب فان قيل اذا علم النسخ زل تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثيره فدل أن الحكم انقطع بنزول النسخ لكنه جاهل به وهو مخفي فيه لكنه معذور قلنا النسخ هو الرفع لكن العلم شرط ويحال عنه. ودوجود الشرط على السامع ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لان النسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه وقوله انه مخفي محال لان اسم الخطا يطلق على من طلب شيئا فلم يصب وأعلى من وجب عليه الطلب فقص ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع

(الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه) ويشتمل على تجميع لمجامع الأركان والشروط وعلى مسائل تتشعب من أحكام النسخ والمنسوخ

(أما التمهيد) فاعلم أن أركان النسخ أربعة النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه فإذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم فالتاسخ هو الله تعالى فلهذا الرفع الحكم والمنسوخ هو الحكم المرفوع والمنسوخ عنه هو التعميد المكلف والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقديسي الدليل ناسخا على سبيل المجاز يقال هذه الآية ناسخة لتلك وقديسي الحكم ناسخا عما جازا فيقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء والحقيقة هو الاول لان النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرفع بنصب الدليل على الارتفاع وبقوله الدال عليه وأما مجامع شروطه فالشروط أربعة الاول أن يكون المنسوخ حكمًا شرعيًا لا عقليًا أصليا كالبراءة الأصلية التي ارتفعت بايجاب العبادات الثاني أن يكون النسخ بخطاب فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا اذ ليس المزيل خطابا فالرفع الحكم خطاب سابق ولكنه قد قيل ألا الحكم عليك مادامت حيا فوضع الحكم قاصر على الحياة فلا

الطهارة المراد بالموافقة أهم من أن تكون بحسب الواقع أو بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساد له لأن ما تابعت الظن ما لم يظهر فساد له والمسقط للقضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى ظن الطهارة ولم يظهر خطؤه نفس الامر وان كانت صحيحة هكذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البت فان الأمور بالصلا تأمرا من الطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلاة الظان فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وذمته مشغولة بالقضاء وانما لا يأثم ببل يؤخر بقصد الى الامتنال والله تعالى تجاوز عن الخطا والسهو وعد أن يثبت على التوبة فوافقة الامر وسقوط القضاء امتلا زمان عند التحقيق فتدبر (و) الغاية (عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء) سواء كان (تحقيقا) كما في كثر الصلوات والصليام (أو تقديرا) كما في العبد والجمعة والحاصل فراغ التهمة وهذا الاسقاط (كما في الاداء) كما امر (وبعد ورود الامر) ومعرفة الحقيقة الصلاة الأمور بها (يعرف ذلك) أي استباحة الموافقة وسقوط القضاء (بلا توقف) على الشرع أصلا ومن زعم أنه ان أريد بكونها عقلية أنه لا مدخل للشرع أصلا فظاهر أن الامر ليس كذلك للتوقف على تصور أمر الله تعالى والا فلا نسلم أنه على فقد اشبه عليه بتوقف الطرفين على الشرع وقوف الحكم عليه (وقيل انها من أحكام الوضع) فان العبارة عن استباحة الغاية ولا تتبع الابد تمامية الأركان والشروط ولا يوقف عليه الابد حكم الشرع أن حقيقة الصلاة متلازمة بهذه الأركان والشروط وهو خطاب الوضع وجوابه أنه لا يشك عاقل في أن معرفة حقيقة الصلاة مثلا بهذه الأركان وشراؤها لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن العبارة اثنان المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تصور الطرفين فتأمل (وقيل) الحكم بالعبادة (يعني الموافقة) كما عند المتكلمين (عقليا) بمعنى الاسقاط للقضاء شرعي (وضعي) أقول الاسقاط فرع التامية من جهة الأركان والشروط المعبر عنها عند الشارع (وهو الموافقة) أي كونه تاما فرغ الموافقة للامر كما هو معتبر مع الأركان والشروط (وهو عقلي) فالعبادة بمعنى الاسقاط أيضا عقلي وهذا إما يصح اذا أريد بالموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلاة الظان الطهارة طنا غير مطابق كافرنا ذكر (وقيل) الحكم

يحتاج الى الرفع الثالث أن لا يكون الخطأ المرفوع حكمه مقيداً بوقت يقتضيه دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل الرابع أن يكون الخطأ النسخ متراجحاً لا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدوهم غاغرون وليس يشترط فيه تسعة أمور الاول أن يكون رافعا للثبوت بالمثل بل أن يكون رافعا فقط الثاني أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ بل يجوز قبل دخوله وقته الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد وفي وقت واحد الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة فلا تشترط الجنسية بل يكفي أن يكون مما يصح نسخه الخامس أن لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين ان يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد والمتواتر وان كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد السادس لا يشترط أن يكون النسخ مقفولاً بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتاً بأي طريق كان فان التوجه الى بيت المقدس لم يقبل التنازل بالقرآن والسنة ونسخه نص مرفوع في القرآن وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به بالجهاد الذي صلى الله عليه وسلم وقياسه وان لم يكن ثابتاً بل بظن ذي صفة ومورد يجب نقلها السابع لا يشترط أن يكون النسخ مقابلاً للنسخ حتى لا ينسخ الأمر الا بالنهي ولا النهي الا بالأمر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاباحة وأن ينسخ الواجب المضي بالموسع وانما يشترط أن يكون النسخ رافعا لحكم المنسوخ كيف كان الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالمثل بل لو كان بعض القول وقفاً وظاهراً كلف كان بدليل أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الاقارب نسخت بقوله ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا وصية وارث مع أن الجمع بين الوصية والبراث يمكن فليس امتناناً في تناقضاً قاطعاً التاسع لا يشترط نسخ الحكم بديل أو بما هو أخف بل يجوز بالمثل والاثقل ولا يغير بديل كالمسح ولتذكر أن مسائل تشعب عن النظر في حكم المنسوخ والتامخ وهي مسائلان في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به (مسئلة) ما من حكم شرعي الا وهو قابل للنسخ خلافاً للعقود فاتهم قالوا من الافعال ما لها صفة انفسية تقتضي حسنها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبه ومثل الكفر والظلم والكذب فلا يجوز نسخ تحريمه وينبوا هذا على تحسين العقل وتقبيحه وعلى وجوب

بالعصية (في المعاملات ومضى اتفاقاً ان) صحتها ترتب بغيراتها عليها (ترتب الثمرات على العقود بموجب وقوف التبعة على التوقيف) من الشارع (أقول جعل العقود أسباباً للارباب) فيه (أتمين الوضع لكن العصية) ليست هذا بل (هي الاتيان بها كاجعلها) أسباباً (وذلك) الاتيان (هو المناط لاستتباع الثمرة وهو) أي الاتيان بها كاجعلها أسباباً (بمعنى) ورود (الشرع) بان هذا حقيقة وأمرها وكنتها وشرائطها (يعرف بالعقل) ثمة يظهر من كلام القوم أن العصية في العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل العصية عبارة عن الاتيان على وجه ياركنه وشرائطه التي اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات كلها وهو الواجب لثبوت الثمرات فانه اذا وجدت هذه الحقيقة ياركنها وشرائطها ترتب عليها آثارها وأحكامها بالضرورة ولكن تلك الآثار تختلف في العبادات سقوط القضاء في الدنيا وترتب الثواب في الآخرة وفي العقود ثبوت الملك الذي وضعته وفي الفسخ زوال الملك وهذا المعنى أي الاتيان توجه معقلاً لا يتوقف الحكم به على حقيقة بعدهم فتمت على توقيف من الشارع ثم ان العصية عندنا بمعنى آخر في المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها وأركانها مع عدم مطابقة الفسخ من الشارع ويقابله الفساد وان شئت قلت المعاملة المشروعة بأصله وصفه والفاصلة المشروعة بأجله دون وصفه ووطن أن هذا المعنى مضي شرعي فان مطابقة الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى الوجه لا تعرف الا بدور ودال الشرع والحق أنه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوباً للفسخ دون ذلك مسألة شرعية لكن العصية أن هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشرووع وغير مطلوب للتفانح وهذا المشرووع به بعلم معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق في هذا المقام أن عصية الجزئ الذي صدر من المكلف عبادة كان أو معاملة هو اتيانه كشرع ولا شك أنه عقلي كائناً وبجسمة الكليات عبادة كانت أو معاملة وأخذنا العصية بالمعنى الأعم المشهور أو بالمعنى الإخصص المقتضى للمعاملات المصلحة منها فقط ليست الا اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة متميزة عن غيرها من الثواب أو معاملة سبباً للثبات أو زواله مطلوب للفسخ عند اشتغالها

الاصح على الله تعالى وتجرؤ عليه على الله تعالى في الامر والنهي وعبادته هذا على صحة اسلام الصبي وان وجوده بالعقل وان استثناء الصبي عنه غير ممكن وهذه اصول ابطالناها وبنانا انه لا يجب اصل التكليف على الله تعالى كان فيه صلاح العباد اولم يكن نعم بعد ان كلهم لا يمكن ان ينسخ جميع التكليف اذ لا يعرف النسخ من لا يعرف النسخ وهو الله عز وجل ويجب على المكلف معرفة النسخ والتامع والدليل المنسوب عليه في هذا التكليف بالضرورة ونسلم ايضا انه لا يجوز ان يكافهم ان لا يعرفوه وان يحرم عليهم معرفته لان قوله اكفلنا ان لا تعرفي تضمن المعرفة أى اعرفني لاني كافتلنا ان لا تعرفي وذلك محال فمتنع التكليف فيه عن عدم منع تكليف المحال وكذلك لا يجوز ان يكفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال لا يصح فعله ولا تركه (مسئلة) الاية اذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوته دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخها جميعا عاوطن قوم استعماله ذلك فنقول هو جائز عقلا وواقع شرعا ما جازاه عقلا فان التلاوة وكتبتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها كما ان التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا حكم فهو اذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة اصلها تمتنع لا تقول كان المراد منها الحكم لا كره على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما اراه الله تعالى عليه والابتنى وبناب عليه فكيف يرفع قلنا واى استعماله في ان يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة لكن انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين فان قيل كان جاز نسخها فليفسخ الحكم معها لان الحكم تبع للتلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل قلنا لا بل التلاوة وحكم وانعقاد الصلاة بها حكم آخر فليس بادل وانما الأصل دلالتها وليس في نسخ تلاوتها والحكم بان الصلاة لا تنعقد بانسخها لا تافكهم من دليل لا يتلى ولا تنعقد صلاة وهذه الاية دليل لنزولها وورودها لا كونها متساوية في القرآن والنسخ لا يرفع ورودها وزولها ولا يجعلها ككتابه غير وارده بل يلحقها بالوارد الذي لا يتلى كيف ويجوز ان ينعدم الدليل ويبقى المدلول فان الدليل علامة لاهل فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه فاذا قلنا الاية منسوخة اردناه انقطاع تعليقها

على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عز لها عنه ولا شئ في شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع وأشار الى هذا وأمر المصنف بالتأمل وقال (فتأمل)

(الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل)

* مسئلة لا يجوز التكليف بالمتنع بالذات (مطلقا) في ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة (كالجمع بين الضدين أو) المتنع بالذات صدوره (من المكلف) وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة (وجوز الانعز به) التكليف بالمتنع بالذات بالغير من المذكورين (واختلفوا في وقوعه) فنهى من قال انه واقع ومنهم من قال لا (وأما المتنع عادة) هو الممكن في ذاته والنظر الى قدرة المكلف لكن في العادة لا يصدر من المكلف (كعمل الجبل فيجوز) التكليف به عندنا (عقلا خلافا للعترة) فانهم لا يجوزونه عقلا (ولا يجوز) عندنا (شرعا) قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسمها والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محالا بالغير وفي شرح الشرح بل على وقوعه ايضا (التالويع) التكليف بالمتنع (الكان مطلوبا) لانه معنى التكليف (والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب والا) أى وان لم يتصور ذلك المطلب (المطلب ذلك بل شئ آخر وهذا ضروري) فقد خرج لوجاز التكليف بالمتنع لكان متصورا كما طلب أى من جهة الوقوع (وتصور وقوع المحال من حيث انه محال) ومعلوم الاستحالة (في الخارج باطل بالضرورة) فجواز التكليف بالمحال باطل فان قلت هذا استدلال في مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال المكلف أوجد اجتماع النقيضين أو المحال قال (وهذا) الذي ذكرنا (في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة وأما) التكليف (الصوري) الذي من غير طلب حقيقي (بأن تلتظ بصيغة الامر ويقول أوجد المحال أو أت اجتماع النقيضين فها هو الاكفوال اجتماع النقيضين واقع) فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلظف به صحيحا كذا هيها الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلظف بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلظف بهذا الدليل (وإنما قيل) في كلام

عن العبد وارتقاعه لولها وحكمها الارتراف ذاتها وان قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لانه رفع للسدلول مع بقاء الدليل قلنا انما يكون دليلا عند انفسكم كما عارفع حكمه فاذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالاته ثم الذي يدل على وقوعه سمعا قوله تعالى وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين الآية وقد ثبت تلاوتها ونسخ حكمها بتعيين الصوم والوصية للوالدين والاقر بين متوفى القرآن وحكمها منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة والتلاوة باقية ونسخ التبرص حولا عن المتوفى عنها زوجها والحبس والاذى عن الاقارب تأتين الفاشية بالجسد والرجم مع بقاء التلاوة وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الاخبار بنسخ ثلاثة آية الرجم مع بقاء حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخ اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وانه عز ربكم واشهر عن عائشة رضي الله عنها انها قالت انزلت عشر رصعات محرمات فتسعى بخمس وليس ذلك في الكتاب (مسئلة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لان الكل من عند الله عز وجل فما المانع منه ولم يعتبر العناصير مع ان العقل لا يحمله كيف وقد دل السمع على وقوعه اذ التوجه الى بيت المقدس ليس في القرآن وهو في السنة وتناخسه في القرآن وكذلك قوله تعالى فالا تأسرون من نسخ تحريم المباشرة وليس التحريم في القرآن ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء بابنا بالسنة وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها الى الجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أحر الصلاة حسا الله فيورهم نار الحبس به عن الصلاة وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوا الى الكفار نسخ لما قررده عليه السلام من العهد والصلح وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والاقر بين بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث لان آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والاقر بين الجائع يمكن وكذلك قال صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتفرع بمعام والتب بالثيب جلد مائة والرجم فهو ناسخ لاسما كهن في البيوت وهذا فيه نظر لانه صلى الله عليه وسلم بين ان آية الميراث نسخت آية الوصية ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم بين ان الله تعالى جعل لهن سبيلا وكان قد وعد به فقال أو يجعل الله لهن سبيلا فان قيل قال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة فهو اجل من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكانه يقول انما

أهل الحق (بامتناعه لمدرك آخر) دال عليه (لوثم) المدرك (ثم) امتناع هذا التلطف والمدرك الآخر هو أن التلطف بما لا يقصد معناه سفسه أو هزل وهو مستحيل على الله تعالى وإن التكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي الآتي يختص بتكليف الله تعالى (فتدبر) وبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسأله أشرا الى ان دفاعها اجبالا والآتي تفصل تفصيلا فقال أولان تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف (أقول) في الجواب (ذلك) المنع (مكابر اذ لا معنى للطلب الاستدعاء حصوله) واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة (و) قال (ثانيا) سلنا ذلك لكتنا نقول (ان التصور بوجه ما كلف) للطلب وهو غير محال (أقول) في الجواب (علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة) وبالأدلة (اذ لا علم) حقيقة (الا لا لكنه فكان المطلوب هو الوجه) لان المطلوب ما هو مستدعي والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم (وقد فرض أنه غير كلف لا) يكون غيره (والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه) وقد أشار الى جواب هذين الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصور وقوعه كالمطلب والمالمطلب ذلك الشيء بل شيء آخر وهذا ضروري ثم ان ما ذكره غير وافي فانا لا نسلم ان علم الشيء بالوجه ليس علمه أصلا كيف والعلم ما به يتغير الشيء عن أعيانه والتب حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا تدرك الحقيقة ولا تتميز عند الذهن حق التميز لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الإدراك ممنوع نعم أصحاب الصورة يقولون ان العلم بالوجه علمه حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالأدات صورته لكننا معشر أهل الحق لانساعدهم على الصورة بل العلم عندنا طائفة التجلياته أخرى ولو تزلنا قلنا على رأى أصحاب الصورة ان ذا الوجه في علم الشيء بالوجه وان كان معلوما بالعرض لكن هذا العلم العرضي لم لا يتكفي التكليف كيف وقد خرج بهذا العلم عن كونه مجعولا مطلقا ثم هو ملتصق بالذات والاتفات الذي كاف البتة هذا فالصواب أن يجاب بأنه لا يدهن من التصور كالمطلب أى واقعا وهذا النحو من التصور بالوجه كان أو بالكنه لا يتصور في المحال اذ لا حقيقة له يصح اتصافها بالوقوع والوجود عندنا ثبات فرضية من غير معنون أصلا (و) قال (ثالثا) سلنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعا بل نقول (ان تصور العقل ماهية

تلقى السنة بالسنة اذ رفع النبي صلى الله عليه وسلم سنته بسنته ويكون هو مينا لكلام نفسه وللقرآن ولا يكون القرآن مينا
للسنة وحيث لا يصادف ذلك فلا نه لم ينقل والا فربيع النسخ الا كذلك فلنا هذا ان كان في جواز العقل فلا يخفى انه يفهم من
القرآن وجوب القول الى الكعبة وان كان التوجه الى بيت المقدس ناشا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان كان يقول لم يقع
هذا فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير والحكم بان ذلك لم يقع أصلا تحكم
محض وان قال الا كترك ذلك فربما لا ينزع فيه استحوا بقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا بقرآن غير هذا
أو بدله قل ما يكون لي أن أبذه من تلقاء نفسي ان أتبع الاماوى الى فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة فلنا الاختلاف
في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل يوحى الى الله لكن لا يكون بنظم القرآن وان جازنا النسخ بالاجتهاد فالاذن في الاجتهاد
يكون من الله عز وجل والحقبة أن النسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وحي ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد هو النسخ
أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وحي ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد هو النسخ
باعتبار والمنسوخ باعتبار وليس له كلاما من أحدهما قرآن ولا آخر ليس بقرآن وانما الاختلاف في العبارات فرعا
على كلامه بلطف منظوم بأمرنا بتلاوة فيفسى قرآن أو رعا بد غير لفظ متلفس في سنة والكل مسوع من الرسول عليه السلام
والنسخ هو الله تعالى في كل حال على أنهم بالوجه بقرآن مثل هذا القرآن فقال لا أقدر عليه من تلقاء نفسي وما طلبه بحكم غير
ذلك فإن هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناع استحوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها بين الآية
لا تنسخ الاجملها أو بخير منها فالسنة لا تكون مثلها ثم غرر وقال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير بين أن لا يقدر عليه غيره قلنا
قد حققنا أن النسخ هو الله تعالى وآته المظهره على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم باننا بواسطته نسخ كنهه ولا يقدر عليه
غيره ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ثم أتى آية أخرى مثلها كان قد حقق وعده فلم يشترط أن
تكون الآية الأخرى هي النسخة الأولى ثم نقول ليس المراد الاثبات بقرآن آخره خير منها لان القرآن لا يوصف بكون بعضه
خيرا من البعض كيما قد تدرجنا أو نحو ذلك بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو لكونه أجزل أو أبا

الحال متصف بالوجود في الواقع (سواء اتصف في الواقع) وصدق العلم (امام) وكذب (ليس بمحال) بعد كيف وتصور
الكواذب لا يستعمل (أقول) في الجواب ان أراد عدم استحالة التصويع الغفلة عنها فلا يضر (لا كلام لنا) مع الغفلة عن
الاستحالة بل المقصود ان المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ابقا في الخارج فانه يرجع الى تصويره
موجودا أو غير موجود (فان الكلام في الطلب الحقيقي) وهو لا يكون الا بتصوره ابقا في الخارج وأشار الى هذا الدفع في الدليل بقيد
الحسية في المحال (و) قال (رباعا في الامر بالصلاة بتصورها) الأحمر (متصف بالوجود في الواقع) والانتقال عليه جهلا
(اذ لم توجد) الصلاة (بعد) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وحينئذ قد صرح الطلب من غير تصور وقوعه ابقا في الخارج
فانتقض مقدمة من دليلكم (أقول) في الجواب لا نسلم عدم تصورها ابقا بل (تصورها) الأحمر (على ما ستقع لان
ما هيها لاننا في ثبوتها) فلا استحالة في تصورها كذلك وان حذر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلاته
على ما ستقع لانه لا يقع منه شيء بل الاصل ان يقول بتصور حقيقة تهاو بصفاها لا يقع ثم بطلها ولا يلزم من هذا وقوعها فان
العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تتمثل وتوصف بالابقاع فانه لا يصلح الاتصاف
به وأشار الى هذا الدفع في الاستدلال بفهم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل أى وتصور وقوع الممكن بما هو
ممكن صحيح (و) قال (خامسا ان قولنا اجتماع التقيضين محال) قضية موجبة (يستلزم تصور المحال) الموضوع (مثبتا)
فامكن تصور المحال فانتقض قوله وتصور وقوع المحال الخ (أقول) في الجواب (الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما
حققنا في السليم) وتقرر ان المحال لا يتصور فلا يحكم عليه لا بما هو لا سلبا وأما امثال هذه القضية فالعنوان فيها يمكن عام
ليس محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موارد تحققه فان الانتفاء نالت العنوان بمعنى أن موارد
تحقيقه متنفذة وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا كون الفرغ غير بالاشبعنا الكلام فيه وان شئت
أن ينظر لك حقيقة الحال في امثال هذه القضية فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزائدة على شرح الموافك لكن اعلم

(مسئلة) الاجماع لا ينسخ ما لا ينسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب اوسنة أما السنة فينسخ الواتر منها بالمتواتر والا حاداً ما نسخ الواتر منها بالاحاد فاختلفوا في وقوعه سمعا وجواز عقلا فقال قوم وقع ذلك سمعا فان اهل مسجد قبا تحولوا الى الكعبة يقول واحد اخبرهم وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبلا ونسخه عن الواحد والمتواتر حوا ذلك عقلا وتعبده ووقوعه سمعا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل قصة قباء و بدليل انه كان ينفذ احاد الواتر الى الاطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا ولكن ذلك متنع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا يذهب الى تحجيز من السلف والخلف والعمل بخبر الواحد حتى من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهب الخوارج الى منع نسخ القرآن بالخبر المتواتر حتى انهم قالوا رجم ما عز وان كان متواترا لا يصح لنسخ القرآن وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وان تواترت وليس ذلك بحال لانه يصح أن يقال تعبدنا كما بالنسخ بخبر الواحد في زمان نزول الوحي وحرمان ذلك بعده فان قيل كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن وأما حديث خاء فعله انضم اليه من القرائن ما أورد العلم قلنا تقدر قرائن معرفة فوجب ابطال اخبار الاحاد وحل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ولا سبيل الى وضع ما لم ينقل وأما قولهم انه رفع للعاطع بالظن فباطل اذ لو كان كذلك لقطعنا بكتبنا بالناقل واسننا لقطع به بل نجوز صدقه وانما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خبر نسخه كما كان البراءة الاصلية مقطوع بها وتضع بخبر الواحد لانها تنقد القطع بشرط عدم خبر الواحد فان قيل لم تنكر ون علي من يقطع بكونه كاذبا لان الرسول عليه السلام اشاع الحكم فلوجب نسخه للزمه الاشاعة قلنا ولم يستحيل أن يشيع الحكم وبكل النسخ الى الاحاد كما يشيع العموم وبكل التخصيص الى المخصص (مسئلة) لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جلها كان وانضاها لما قطع به الجمهور لا الشذوذ منهم قالوا اما جاز التخصيص به جاز النسخ به وهو متعوض بدليل العقل والجماع وبخبر الواحد فالتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ ثم كيف يتساويان والتخصيص ببيان والنسخ ورفع والبيان تقرير ورفع ابطال وقال بعض اصحاب الشافعي يجوز النسخ بالقياس الجلي ونحن

ههنا أن هذه اغترى في فهمها بصده فان له أن يقول لما كفي تصور العنوان الحكم باعتبار موارد تحققه فكيف في طلب موارد تحقيقه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاعه في ضمن موارد التحقق فاصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله (على أنه فرق بين نظوره) أي المحال (ابقاعا وبين تصور مطلقا) فالاول محال لازم على تقدير التكليف به لانه طلب الايقاع ولا بد من تصور المطلوب كالمطلوب الثاني فانه ليس مستحسلا وهو اللازم في القضية المتعوض بها الا لا بد للمحكم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه (فتدبر) وأشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الخارج الاشعرية (قالوا أولا ولم يصح) التكليف بالمحال (المواقع وقد وقع لان العاصي مأمور) والفعل منه محال كيف لا (وقد علم تعالى أنه لا يقع) منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم (وخلاف علمه تعالى مجتمع) فالفعل منه مجتمع (وكذلك من علم) الله تعالى (بعوته ومن نسخ عنه قبل عكسه) اذا المعلوم عنده وخلاف المعلوم محال (والجواب أنه) لا يلزم منه الامتناع بالذات (لا مجتمع تصور الوقوع منه بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع) ويجوز أن يكون الوقوع ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا ولا يعطي الامكان (فان العلم) بامكان المعلوم أو امتناعه (تابع للمعلوم وليس سببا له) قلنا ان كان ممكنا في ذاته تعلق العلم به ممكنا وان كان ممكنا تعلق به متمم كما لا والامكان لا يلزم بالغير لان الكلام في الامتناع بالذات (وما قيل انه يلزم من جواز الفعل) مع تعلق العلم بناهيم (جواز الجمل) فان الجائر اذا قد أمكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه (هناج) لزومه (فان العلم حاله عن الواقع المحقق) لاجن الواقع الفرضي وجواز الوجود انما هو جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل نقول امكان وقوعه بخلافه انما هو جواز امكان تعلق العلم به من الازل فلا مكان للجهل (وأياضا يستدعي) استدلال الاشعرية (أن يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين) من الفعل وعدمه (وخلاف العلم محال فهو اما واجب) ان تعلق العلم بالفعل (أو مجتمع) ان تعلق بالعدم (ولاشئ منهم ما عقود) فاستحالة من المكلف ولزم كون كل تكليف تكليفا بالمحال (واعلم أن الاشعرى ذهب الى أن القدر مع الفعل وان أفعال العباد

نقول لفظ الجسلي مبهم فإن أرادوا المقطوع به فهو صحيح وأما المظنون فلا وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب الأولى ما يجري مجرى النص وأوضح منه كقوله تعالى وألقل لهم آف فإن تحريم الضرب بمدرك منه قطعاً فلو كان ورد نص بإباحة الضرب لمكان هذا استخالاته أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره الآية في أن ما هو فوق الذرة كذلك وكذلك قوله تعالى يورثه آفواه فلازمه الثلث في أن للاب الثلثين الرتبة الثانية لو ورد نص بان العتق لا يسره في الآمة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم من أعتق شركه في عبد قوم عليه الباقي لغضنا بأسرابة عتق الآمة قياساً على العبد لأنه مقطوع به ادع لم قطعاً عقد الشارع إلى الجلولي لكونه مملوكاً الرتبة الثالثة أن يرد النص مثلاً بإباحة التبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدها فيمنع إباحة التبيذ بقياسه على الخمر أن تعبدنا بالقياس وقال قوم وإن لم تعبد بالقياس نسخنا أيضاً لافرق بين قوله حرمت كل منبذ وبين قوله حرمت الخمر لشدها وذلك أقر النظام بالعلة المنصوصة وإن كان منكر الأصل القياس ولين أنه إن لم تعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر عليكم لشدها ليس قاطعاً في تحريم التبيذ بل يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة كما تكون العلة في الرجم ناهي المحسن خاصة والمقصود أن القاطع لا يرفع بالظن بل بالقاطع فإن قيل استعماله رفعه بالمظنون عتقاً أو سمى قلنا الصحيح أنه سمى ولا يستعمل عقلاً لأن ذلك يؤدي إلى أن يصير هو منقضاء نفسه آخرهم يستعمل أن تعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص لأن ذلك يؤدي إلى أن يصير هو منقضاء نفسه فيكون واجب العمل به وساقط العمل به فإن قيل فما الدليل على امتناعه سمياً قلنا دليل عليه الإجماع على بطلان كل قياس مخالف للنص وقول معارض رضي الله عنه أحبه رأي بعد فقد النص وزكاة رسول الله صلى الله عليه وسلم له وإجماع الصحابة على ترك القياس بأخباراً أحاد فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهر بقوله صلى الله عليه وسلم خير البرية الواحد لولا هذا الغضنا بآبائنا ولأن دلالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الأصل على الفرع مظنون فكيف يترك الأقوى بالأضعف وهذا مستند الصحابة في إجماعهم على ترك القياس بالنص فإن قيل إذا تناقض قاطعان وأشكل المتأخر فهل ثبت تأخر أحدهما بقول الواحد حتى يكون هو النامح قلنا يحتمل أن يقال ذلك لأنه إذا ثبت الإحصان بقول اثنين منع أن الزا لا يثبت إلا بأربعة دل على أنه

مخالف لله تعالى فالزموا عليه تكليف المحال أما من الأول فلأنه لما لم تكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير مقدور ومستحيل بالنسبة إلى المكلف وأما من الثاني فلأن أفعال العباد لما كانت مخالفة لله تعالى لم تكن مقدورة للعبد فاستحال منه (بل) الأشعرية (الترنوا) التكليف بالمحال (والحق أنه ليس بلازم) والالتزام من غير لزوم (أما) عدم اللزوم (من الأول فلأن القدرة إنما يجب في زمان الإيقاع) أي إيقاع الفعل (حتى يتحقق الامتثال لازمان التكليف) فلا يمكن التكليف بما هو غير مقدور حال الإيقاع (وأما) عدم اللزوم (من الثاني فلأن التكليف عنده) أي الأشعري (لا يتعلق بالآل كسب) كما هو عندنا أيضاً وهو فعل مقدور للعبد (لا بالإيجاد) الذي هو غير مقدور له (وفيه كلام) عظيم (في) علم (الكلام) بطول الكلام يذكره لكن ينبغي أن ينبه بان الأشعري لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فإن الكسب عنده أيضاً من الله تعالى والعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الأفعال فتأمل وأنصف (و) قالوا (ثانياً كلف) الله (أباجهلاً بالآباء وهو الصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) كله (ومنه) أي بعض ما جاء به (أنه لا يصدق فقد كلفه بأن يصدق في أن لا يصدق) وهو محال كيف لا (وهو) أي التصديق بعدم التصديق (أنما يكون) بالتفاء التصديق إذ لو كان التصديق (العلم) التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فإذن التصديق ملزم لعدم التصديق وملزم بالنقض محال بالذات فكيف أبوجهل بالمحال بالذات (والجواب أن لا تكليف) لا يجهل (إلا بالتصديق في أحكام الشرع) أنه من الله والأخبار بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك (وعدم التصديق أخبار منه تعالى إليه) صلاته عليه وآله وأصحابه (أبوجهل غير مكلف بتصديق هذا الأخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة كذا قالوا) فإن قلت إن التصديق بالأخبار السريعة أيضاً مستحيل منه لأنه خلاف خبره وخلافه محال قال (ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر) فانهما أنما يقتضيان أن يكون متعلقهما أفعالا كونه واجبا وهو هذا القدر تم الجواب وزاد بعضهم لو علم أبوجهل بأنه لا يؤمن سقط التكليف لأنه لا فائدة حينئذ ولم يرض به المصنف وقال (وما قيل لو علم) أنه

لا يحتاج للشرط بما يحتاج به للشرط ويحتمل أن يقال النسخ إذا كان بالتأخر والمنسوخ قاطع فلا يكفي فيه قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والظاهر قوله لأن أحد النصين منسوخ قطعاً وانما هذا مطلوب بقوله التعيين (مسئلة) لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسخت حكم كذا فإذا قال ذلك نظري الحكم ان كان ثابتاً بحجج الواحد صار منسوخاً بقوله وان كان قاطعاً فلا أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً فلهذا ظن ما ليس بنسخ نسخاً فقد ظن قوم أن الرائد على النص نسخ وكذلك في مسائل وقال قوم إن ذكر لنا ما هو النسخ عنده لم نقله لكن نظرنا فيه وإن أطلق فخصه على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية وهذا قد بدل الصحيح أنه إن ذكر النسخ تأملناه وقضينا برأينا وإن لم يذكر لم نقله وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد ينفر به هذا ما ذكره القاضي رحمه الله والأصح عندنا أن نقبل كقول الصحابي أمر بكذا ونهى عن كذا فإن ذلك يقبل كما نذكر في كتاب الأخبار والفرق بين اللفظين فإن قيل قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أحلت له النساء إلا في حقن عليه بقوله تعالى أنا أهلكنا للآثر وأجلت فقبل ذلك منها قلنا ليس ذلك مرضاً عندنا ومن قبل فاعلمنا قبل ذلك للدليل النسخ وواصلنا للنسخ ولم يقله مذهبها

(خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ)

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالنسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام كنت نهيتمكم عن أذخار لحوم الأضاحي فالآن ادخروها وكقوله كنت نهيتمكم عن زيارة القبور فزوروها الثاني أن يجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ وانما خاتمة الآخر الثالث أن يذكر الراوي النار في مثل أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح وكان المنسوخ معاً أو ما قبله ولا فرق بين أن يروي النسخ والنسخ والمنسوخ راووا واحداً أو راواين ولا يثبت التاريخ بطرق الأول أن يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد الثاني أن يكون أحدهما مثبتاً في المعصية بعد الآخر لا خلو السور والآيات ليس اثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتأخر

لا يصدق (يسقط منه التكليف ممنوع) أي باطل (فإن الإنسان لم يتكلم سدى) بحال فلا يسقط عنه التكليف أبداً قال في الحاشية وكيف يسقط وإن علمه تعالى إذا لم يكن ما نعلم المقدورية فليعلم به وعلم المكلف به أولى أن لا يكون ما نعلم فتأمل وفيه أنه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلاً بانتفاء القدرة بل يقول إن الفائدة ابتلاءً والامتنال لا يبق بعد علم المكلف بعدم الوقوع وسيشير إليه المصنف في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره هنا (قيل في الجواب أنه مكلف بالتصديق بالجميع أجمالاً) فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم التصديق أجمالاً (والتصديق بعدم التصديق أجمالاً يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً) لا إذا كان أجمالاً فالصديق الإجمالي ليس ملازماً لعدم التصديق فلا استحالة (أقول التصديق بالجميع أجمالاً محال منه) فإن هذا الأجمال لا بد أن يكون منطبقاً على هذا التفصيل ولا يمكن أجمالاً وإذا كان منطبقاً فالصديق بالجميع محال (لأنه يعققي التصديق منه) حينئذ (وقد فرض أن لا تصديق منه) لأنه قد فرض أنه تعالى بعدم التصديق وهو مستلزم لعدم التصديق (فتدبر) ولا يتضح حق الوضوح فإن الحبس قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق منه في التعلق الإجمالي وهنا أخذ به الاستلزام من غير بيان والأوضح أن يقال إن التكليف إنما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الإجمالي بجميع ما جاء به لا يكون مطابقاً إلا إذا لم يوجد منه أي من أبي جهل التصديق ولو أجمالاً أو لا كان كذا فالصديق الإجمالي أيضاً ملازم لعدم التصديق ولو أجمالاً وملازم للنقض محال بالذات فافهم وأيضاً يلزم على الجواب أن الإيمان التفصيلي يكون فرضاً عند الاستفصال فإن لم يستفصل قطعاً فندبر

(مسئلة) الكافر مكلف بالفروع عند الساقية) ومشايخنا العراقيين (خلافاً للحنفية) البخاريين (وقيل للعتزلة) أيضاً (وقيل) مكلف (بالتبني فقط وأما) التكليف (بالعقوبات والمعاملات فاتفق) بينا وبينهم (بعقد الزمة) عقد الزمة أغاب بعضه أن تقام عليهم العقوبات كاتهام علينا وتنفيذ المعاملات كما تنفذ وتفسخ عقودنا إلا ما استثنيت ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين بديانة حتى يرتب عليهم المؤاخاة في الآخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وإن ثبت فطالب

الثالث أن يكون راويه من أخذت الصحابة فقد ينقل الصبي عن تقدمت بحسنه وقد ينقل الاكابر عن الاصاغر وبعبارة
الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ولم ينقل إلى سمعت عام الفتح اذ لم يجمع في حاله كفره ثم روى بعد الاسلام أو سمع من سبق
بالاسلام الخامس أن يكون الراوي قد انقطع صحته فربما ينظرون أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحته وليس
من ضروره من تأخرت صحته أن يكون حديثه متأخرا عن وقت انقطاع صحته غيره السادس أن يكون أحدنا الخبرين على
وفق قضية العقل والبراهة الاصله فربما ينظرون تقدمه ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء مما مسه النار ولا يلزم أن
يكون متقدما على الجواب للوضوء مما مسه النار اذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم ﴿٢﴾ وقد فرغنا من الاصل الاول من
الاصول الاربعه وهو الكتاب وبتأوله القول في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

﴿الاصل الثاني من اصول الادلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم﴾

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة دلالة المجزئة على صدقه وأمر الله تعالى بأبوابه اتباعه ولا ينطق عن الهوى ان هو
الوحي يوحى لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا وبعضه لا يتلى وهو السنة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجة على من
سمعه شفاها فاما نحن فلا يسلفنا قوله الأعلى لسلطان الخبرين اما على سبيل التواتر واما بطريق الواحد فلذلك اشتمل الكلام
في هذا الاصل على مقدمة وقسمين قسم في اخبار التواتر وقسم في اخبار الاحاد ويشتمل كل قسم على ابواب
أما المقدمة ففي بيان ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على خمس
مراتب الاولى وهى أقواها أن يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا أو أخبرني أو حدثني
أو شافني فهذا لا يطرأ اليه الاحتمال وهو الاصل في الرواية والتبليغ قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي
فروعاها فإداها كاسها الحديث الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وأخبرني أو حدثني فهذا ظاهر النقل
اذا صدر من الصحابي وليس نصابا محاذيق القول الواحد من قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا على ما نقل اليه وإن لم
بالفرق بينها وبين العبادات الآن يقال ان التروك لها حصص من غير ايمان بخلاف العبادات (وفي التحرير ذلك) أى عدم
كون الكافر مكلفا (مذهب مشايخ نهر قدس من عداهم) من المشايخ (متفقون على التكليف بها) وفي كتب الشافعية
حر النزاع هكذا انما يشترط وجوب الفعل وفقد شرطه الشرعي هل يصحبه التكليف فعند الشافعية يصح وعند الحنفية
لا وقالوا تتكلم في جرم من جرماته وهو تكليف الكافر ولما لم يكن لهذا أثر في كتبنا وكان فاسدا في نفسه اضافا له لا يلقى
بحال من يدعى الاسلام أن يتقوه عتاة فقد انال شرط الشرعي للتكليف فانه يلزم أن لا يكون الحديث مكلفا بالصلاة وكذا الجنب
وأن لا يكون أحد مكلفا بالجماع الا بعد الاحرام ولا بالصلاة الا بعد التجرعة ولا بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنداء بعد
الشروع في الصوم وكيف ما غلبهم أن ينسبوا مثل هذا القول القطيع الى هؤلاء الا كبار أولي الايدي والاصابع والمحب كل
العجب من صاحب البديع حيث تبهم في تقرير الخلاف أراد المصنف أن يبين محل النزاع فقال (وانما اختلفوا في أنه) أى
(٢) الفروع (في حق الاداء) فرض عليهم (كالاتفاق) المفروض عليهم (أو) انه فرض في حق (الاعتقاد فقط
قال العراقيون) من مشايخنا قالون (بالاول) أى مساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية (صحة الشافعية) الغالبين به
(فيعاقبون على تركهما) أى يحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا (والخاريون) من
مشايخنا قالون (بالتأني عليه فقط) أى فيكون نصبر ورههم معاقبين بترك الاعتقاد والفروع لا بترك ادائها فاعتقاد أن هذه
مسئلة مستندة ليست جزئية لمسئلة أخرى وبأن ذلك أيضا ان الفائدة تاتى تظهر في حق المعاقبة فلوفرز الاتفاق في المأخذة
الخبرية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يلقى الخلاف أصلا بوجه من الوجوه اللهم الا في اللفظ واعتدل الكل اتفقوا
على أن الكفرة المستبين على الكفر محذرون في النار على حسب شدتهم في الكفر ينعون في الدرجات فالتأفقون في الدرلة
الاسفل من النار لكنهم اختلفوا في أن هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط أوفى مقابلة المعاصي أيضا فالخاريون قالوا
بالاول والعراقيون بالتاني ثمان التكليف بالفروع انما هو لم يذهب الاخلاق الجيدة وتكبل الايمان والتقرب إلى الله تعالى
ونيل الدرجات والكافرا لا يصلح لهذا كله فلا يصلح للتكليف فثله عند البخاريين كمثل مريض لا يرجى تأثير الدواء فيه فيعرض

يسمعه منه فلا يستجيب أن يقول الصلابة ذلك اعتمادا على ما بلغه تواترا أو بلغه على لسان من يثق به ودليل الاحتمال ما روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح جنبا فلا صومه فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس وأرسل الخبر أولا ولم يصرح وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم أنما رآني في النسبة فلما رجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد أن هذا وإن كان محتملا فهو بعيد بل الظاهر أن الصلابة إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بقوله الأوحد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يخلاف لم يعاصر إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع ولا يوهم إطلاقه السماع بخلاف الصلابة فإنه إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر وجيع الأخبار انما هي التواتر كذلك إذا قيل قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نفهم من ذلك إلا السماع الثالثة أن يقول الصلابة أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو أنهى عن كذا فهذا يتطرق إليه احتمالان أحدهما في سماعه كما في قوله قال والثاني في الأمر انما يبارى ما ليس بأمر أمر افتد اختلاف الناس في أن قوله أفل هو الأمر فلاجل هذا قال بعض أهل الظاهر لا حاجة فيه ما لم ينقل اللفظ والعصم أنه لا يظن بالصلابة إطلاق ذلك إلا إذا علم بحقيقة أنه أمر بذلك وأن يسمعه يقول أمر تكبيرا أو يقول أفعلا أو ينضم إليه من القرأتين ما يعرفه كونه أمر أو يدرك ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال سماعه الأمر على الغلط والوهم فلا نظر في الصلابة بغير ضرورة بل يحمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة ما أسكن ولهذا الوفا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرط طاو وقت وقفا سائرنا اتساعه ولا يجوز أن تقول لعلة غلط في فهم الشرط والتأنيب ورأي ما ليس بشرط ولهذا يجب أن ينقل قول الصلابة نسخ حكم كذا أو الألفا فرق بين قوله نسخ وقوله أمر ولذلك قال علي رضي الله عنه وأطلق أمرت أن أقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين ولا يظن بعلمه أن يقول أمرت إلا عن مسند يقتضي الأمر ويتطرق إليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة والصلابة أن من يقول بصيغة العموم أيضا

الطيب عنه وأعرض الله تعالى ليس تشرى يقال لهم بل أكل الألهام فاندفع ما قيل أن الكفر لا يصلح مرفها باسقاط التكليف فانهم (ولست) المسئلة (محفوفة عن أبي حنيفة وأصحابه وانما) المشايخ الاحقون (استنبطوها) من الفروع الفقهية فانهم أخذوا من قول الامام محمد بن نذر صوم شهر فاريدوا العباد بالله لم يلزمه بعد الاسلام فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات ورد بان التزام القرية بقرية فقطلة الردة فلم يجب فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام وبطل بالردة كونه قرية لا نفس الالتزام فيسبق أثره وهو الوجوب قلت الالتزام لم يكن موجبا إلا لانه قرية لا غير لاسم على رأينا فان العلة صيانة ما مسلم فلا كما هو فإذا بطل بالردة كونه قرية بطل سبب الوجوب بما هو سبب ولردوجه آخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره أن الاسلام يجب ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شيء فتأمل فيه وههنا مسائل نقلها المصنف عن الشيخ سراج الدين أنها تادل على أن مذهبه ذلك وهي كافر دخل مكة وأسلم ثم أحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه أن يدخل محرم ما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانه ليس واجب عليه ولو حلف ثم أسلم وحنت فيه لا يلزمه الكفارة والكتابة المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة بعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الأحكام بخلاف المسئلة وقال في الحاشية وفيه ما فيه أما في الأولى فلا لانه لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنبه تجاوزا للمقات وأما في الثانية فلان المقصود أنه لا يجب أدائها إلا لأفائدة فيه وأما في الثالثة فلان الاسلام يجب وجوب محافظة الايمان وأما الرابعة فانما تأتي إذا فرض انقطاع الحيض لأقل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لا وجه يظهر لعدم وجوب الغسل عليها يمكن أن يقال ان علة وجوب الطهارة عندنا تفكير أداء الصلاة ولم يمكن الاداء عنها ميسرا أصلا لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتأمل فيه (للتأني) أولا لوصف تكليفهم بالضرورة (لصحت منه) إذا أدى (لموافقة الامر) وللزوم باطل اتفاقا فلنا منقوض بالجانب فإنه لو كانت الصلاة واجبة عليه لصحت منه وللزوم باطل (والحل أنها) أي العبادات تصح مقارنات (بالشرط) الذي هو الايمان (كالحدث) تصح منه الصلاة إذا وجدت الطهارة والجواب أنها لا تصح منه أبدأ لانه بعد الايمان لم يبق في ذمته شيء فأى شيء يؤدي بخلاف الجانب والمحدث فتأمل فيه (ونابا) لو وجب الفروع عليه (لا يمكن الامتنال) هو باطل إذا

ينبغي أن يتوقف في هذا الاحتمال أن يكون ماسحه أمر اللامة أو لطائفة أو لشخص بعينه وكن ذلك بوجه أن يقول أمر
فيوقف فيه على الدليل لكن يدل عليه أن أمر الواحد أمر الجماعة إلا إذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضر ولو كان كذلك
لصرح به الصحابي كقوله أمرنا إذا كنا مسافرين أن لا نزع خفافنا ثلاثة أيام واليهين نعم وقال أمرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي
أنه لا يطلقه إلا في أمر اللامة حل عليه والاحتمال أن يكون أمر اللامة أوله أو لطائفة الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ونهينا
عن كذا فمتطرق إليه ماسح من الاحتمالات الثلاث واحتمال رابع وهو الأمر فانه لا يدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو غيره من الأئمة والعلماء فقال قوم لاجحة فيه فانه محتمل وذهب الاكثرون الى أنه لا يحتمل الا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى
الله عليه وسلم لانه يريد به اثبات شرع وأقامة حجة فلا يحتمل على قول من لاجحة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة جارية
بكذا فالظاهر أنه لا يريد الاسترسال رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه دون سنة غيره من لاجحة طاعته ولا فرق بين أن
يقول الصحابي ذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته أما الثاني إذا قال أمرنا نأخذ أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم وأمر اللامة بأجمعها والحجة ماصلة به ويحتمل أمر الصحابة لكن لا يليق بالعلم أن يطلق ذلك إلا هو يريد من يجب طاعته
ولكن الاحتمال في قول التابعي أظهر منه في قول الصحابي الخامة أن يقول كانوا يفعلون كذا فان أضاف ذلك الى زمن الرسول
عليه السلام فهو دليل على جواز الفعل لا نذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت
عليه دون ما لم يبلغه وذلك يدل على جواز الفعل لا نذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت
فنزول خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يتركه
وقال كنا نأخذ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث وقال أبو سعيد
كنا نأخذ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاع من بر في كفة الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء
الثامه وأما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الأمة بل على البعض فلا حجة فيه إلا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع

(في الكفر لا يمكن) لان العادة بدون الايمان لا تصح (وبعد لا طلب) فلا امتثال (قلنا) الامتثال (يمكن حين الكفر)
فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه (وان لم يمكن بشرط الكفر والضرورة الشرعية) بعدم صحة الامتثال
(لا تنافي الامكان الذاتي ونقض بالامكان) فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والازم النقصان والحين الايمان لانه لا طلب
فيه فتدبر وفيه أن الفرق بين في التكليف بالامكان التكليف حال الكفر بأن يحصل الامكان زمان حصوله بهذا التحصيل
ولا يتصور ههنا أي حال الكفر بأن يفعل العبادات زمان الكفر لبطانه وحدث الايمان لانه لا يبقى التكليف حينئذ وكذا
مع بقاء الكفر والحاصل أن الامتثال لا يمكن لاحال الكفر معه واحال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم
يبق التكليف في الآخرين وفقد الشرط في الاول فتأمل (وثالثا) لو كان الكافر مكلفا (لوجب القضاء) لبقاء الوجوب
لعدم تفرغ الزمة (وليجب اتفاقا قلنا اللازمة متنوعة فان الاسلام يجب) أي يهدم (ما قبله) من الذنوب والجنابات
(فهو كانه فاعن الكل أو) قلنا (انه) أي القضاء (بأمر جديد) ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن
والكافر قلت قد ثبت من ضروريات الدين أن الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن ههنا ظهر أن قوله أو بأمر
جديد غير محذور (ولثبت الآيات) أي نظاير ههنا قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين في جنات
يتسألون عن المحرمين ما سلككم في سقر قالوا (لم نأمن بالمصلين ولم نكفهم المسكين أي) لم نؤذي (الزكاة) فلم نزل
الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه أن هذا تأويل بعيد فان الآية ميكية والزكاة انما فرضت للمدنية وما
سواها من الاطعام مندوب فكيف يتنص سبب السؤل التاريل سبب سؤلهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكتابة أي ذكر
لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما سألون عن سبب سؤلهم كمال التارمع أنه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة
والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الآن ثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة
حينئذ يكون لهذا الاستدلال وجه ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للملأين الذين لا يؤتون الزكاة
فان هذه الآية أيضا مكية بل المعنى وويل للشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنه قوله تعالى (يا أيها الناس

فيكون نقلاً للاجماع وفي ثبوت خبر الواحد كلام سياتي فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما ليس خبراً عنه والآن فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر اليقيني وذلك إما بنقل التواتر أو الاتحاد

(القسم الاول من هذا الاصل الكلام في التواتر وفيه أبواب)

(الباب الاول في اثبات أن التواتر يفيد العلم) ولتقدم عليه حد الخبر وحده أنه القول الذي يتطرق اليه التصديق أو التكذيب
أوهو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب وهو أدنى من قولهم يدخله الصدق والكذب إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل
كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس
وأما العبارة فهي الاصوات المقطعة التي يصيغها مثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبراً لذاته بل بصير خبراً بقصد
القاصد إلى التعبير به عما في النفس ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبراً وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وحجته إذا وجد
لا يتغير بقصد القاصد أما اثبات كون التواتر مفيداً للعلم فهو ظاهر خلاف المسئلة حيث حصر والعلوم في الحواس وأنكر وهذا
وحصرهم باطل فإنا بالضرورة نعلم كون الألف أكثر من الواحد واستحالة كون الشيء الواحد قد عيى بمحمداً ومورياً أخذ ذكرناها
في مدارك البقین سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس ذلك مندرجاً كالحواس الخمس ثم لا يسترىب
عاقلاً في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وإن لم يدخلها ولا يسكن في وجود الانبياء بل في وجود الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله بل في
الدول والوقائع الكثيرة فان قيل لو كان هذا معلوماً ضرورياً لما قلنا لكم قلنا من يخالف في هذا فإنا يخالف بلسانه أوعن
خبط في عقله أوعن عناد ولا يصدر انكار هذا من عدد كثير يستحيل انكارهم في العادة لما علموه وعنادهم ولو تركنا ما علمناه
ضرورة لقولكم للزعماء ترك المحسوسات بسبب خلاف السوسطائية أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب إلى أن هذا العلم
نظري فإنا نقول النظري هو الذي يحوز أن يعرض فيه الشك ويختلف فيه الاحوال فيعمله بعض الناس دون بعض ولا يعلمه

أعبدوا ربكم) ولفظ الناس عام الكفار والمؤمنين فليذكر مأمورون بالعبادة ومنها الفروع أيضاً كذا قالوا وقد روى عن
الامام الهمام في الوصايا الناس على ثلاثة أنواع الكافر المجاهر والكافر المناقض والمؤمن وكذا العبادة ثلاثة أيضاً الاقرار
والاخلاص والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثاني بالاخلاص والثالث بالاعمال الشرعية وهذا التوزيع هو المراد من هذه الآية
وحيث لا دليل أصلاً فنذكر ومنها قوله تعالى (والله على الناس حج البيت) فلفظ الناس عام الكافر والمؤمن فوجب الجمع على
الكفار أيضاً (والتأويل في الكل بعيد) لا بعد فبما ذكرنا من التأويلين وأما الثالث فيقولون بالتخصيص ان ظهر مخصص
لا بعدوا لا فكيف قال هذا والله أعلم * (المسئلة) لا تكليف الا بالفضل خلافاً للكثير من المعتزلة) قائلين بتعلقه بالعدم أيضاً
منه أن العدم مقدور أم لا أراد أن يبين هذا المعنى لتكشف المسئلة انكشافاً تاماً فقال (لا نزاع) لاحت (في عدم الفعل
بعدم المشيئة فان غلة العدم عدمه على الوجود) والمشية من علل الوجود ولكن لا يصلح هذا العدم من طائفة التكليف والثواب
(بل) النزاع (في عدم الفعل لا في المشيئة) المتعلقة بهل عدم في الواقع بهذه الصفة أم لا (وهو) أي هذا العدم (الذي يتحقق
به الامتناع في النهي ورتب عليه الثواب) ليتحقق (فتعين نقول لا تتعلق به) أي العدم (المشيئة بالذات) فليس العدم
الناسخ عن المشيئة بتحقيق الواقع (لايتها) أي المشيئة (تقتضي انشائية) وهو ظاهر (والعدم من حيث هو هو لا شيء
محض) فلا تتعلق المشيئة به (فلا سبيل اليه) أي العدم (لا بتعلقها) أي المشيئة (بحاجه) وسيلة اليه وهو الكف عنه
والعزم على الترتل) فالتبر بالذات في حق المكلف المانع عن توجهه المقاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن
لما كان الكف وسيلة إلى إبقائه أمر المكلف به ومن ههنا تدفع أنه لو كان المطالب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد من باب
على عدمه لا على فعل الحرام وليس أذ ليس في النهي الا المطالب واحد وقد قلنا أنه الكف وذلك لان الشرية كانت بالذات في
الحرام وهو الموجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا بأقامة الحد والخبر بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه وبما منع
عنه (وهو) أي كون الوسيلة التي هي الكف مقدورة (بمعنى مقدورية العدم) هو أيضاً مني (أن أثرها) أي القدرة

النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلم من ترك النظر قصدًا وكل علم نظري فالعلم به قد يجد نفسه قبيحًا كما ثم
طالبوا نحن لا نجد أنفسنا كين في وجود مكية ووجود الشافعي رجه الله طالين لذلك فإن غنيتهم بكونه نظرًا بشيئان من ذلك فقص
نشكره وان غنيتهم به أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان أحدهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم
وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون على الصدق والثانية أنهم قد اتفقوا على
الأخبار عن الواقعة فينتهي العلم بالصدق على مجموع المقدمتين فهذا مسلم ولا بد وأن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى
يحصل له العلم والتصديق وإن لم تشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وإن لم يشعر
بشعورها وتحقق القول فيه أن الضروري وإن كان عبارة عما يحصل بغرواظة كقولنا القديم لا يكون محدثًا والموجود
لا يكون معدومًا فهذه البس ضروري فانه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل
الواسطة في الذهن فهذه ضروري ورب بواسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطة ما يسمى
أوليا وليس بأولى كقولنا الاثنان نصف الأربعة فانه لا يعلم ذلك الا بواسطة وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر والاثان
أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة فهذا انصف فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها حالية في الذهن حاضرة ولهذا
لوقبل ستة وثلاثون هل نصف اثنين وسبعين يفتقر فيه إلى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بحزبان متساويين
أحدهما ستة وثلاثون فإذ العلم يصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات وما هو كذلك فهو ليس بأولى وهل يسمى ضروريا
هذه بما يختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولى لا عما يجد أنفسنا مضطرين إليه فإن العلوم
الحسائية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية وكذلك العلم يصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم
المستفاد من التجربة التي يعبر عنها بطراد العادات كقولنا الماء ممر و الحمر مسكر كاتنهنا عليه في مقدمة الكتاب فإن قيل
لو استدلل مستدل على كونه غير ضروري بالله لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا ولما تصور الخلاف فيه فهذا

(الاستمرار) فإن باستمرار الوسيلة يستمر العدم (والا) أي وإن لم يكن المادي ما ذكر فلا يصح لأن العدم من الازل بالبقاء
علة الوجود (فالعدم أصلي واستمراره باستمرار عدمه) علة الوجود لا بالقدرة) انما تتحقق بعلة لا يتحقق بأخرى فادفع ما أورد
على الاستدلال على عدمه مقدورية العدم بان عدمه أزلي وثابت قبل القدرة فلا يكون أثرها فانه يجوز أن يكون استمراره
وبقاؤه أثر القدرة وجه الدفع ظاهر فإن البقاء انما يكون بقاء العلة فبقاء العدم انما يكون بقاء عدمه علة الوجود فلا دخل
للقدرة فيه فنعرف (وهكذا) أي لاجل أن العدم لا يكون الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما تتعلق بالكف (عرفوها
بان شاء فعل وإن شاء ترك) ففزعوا الترك الذي هو الفعل على المشيئة (دون) أن يقولوا (ان شاء لم يفعل) فلم يفزعوا العدم
على المشيئة (أو) عرفوا بان شاء فعل (وإن لم يشأ لم يفعل) ففزعوا العدم على عدم المشيئة هذا (قيل) إذا كان الكف واجبا
ومكلفا (حين الغفلة) عن المنهي عنه (بأن ترك الواجب وهو الكف فيعاقب) مراراً وترك هذا الواجب (قلنا لا تكليف
للتغافل) حين الغفلة غير مكلفه فلا يوجب فلا يعاقب (وبعد الشعور يجب العزم والايقاع) على تركه (بشأنه على عدم
المقدور) الواجب وفيه أنه يلزم أن يكون الرجل الشاعر لما إذا لم يكف عن فعله عاصيا ولا انصاف الديني يحكم بخلافه الا
أن يلتزم ويقال هذا العصيان مرفوع كافي الخيرا الصحيح ان الهم بالمشيئة لا يكتب والحق أن الجواب السد كورتز في الحق في
الجواب أن الكف انما يجب لحصول حكمة عدم المنهي وحين الغفلة إذ قد تتحقق عدم الحرام بنفسه سقط الوسيلة من غير
عصيان لا انتفاء سبب الوجوب هذا (والحاصل) أي حاصل البحث (أن الامتنال) الذي يترتب عليه الثواب (لا يكون الا
بالمقدور) أي بالفعل المقدور (وهو بالفعل في الامر والكف في النهي) وأما عدم الامتنال (الموجب للعصيان) (فيكون)
تارة (بعدم المقدور كافي ترك الواجب) فإن عدم المقدور يستمر لعدم تعلق القدرة وقد كان قادرا على تعليقها فيكون مقصرا
(و) يكون عدم الامتنال تارة (بنفس المقدور) أيضا إذا كان المقدور شرعا وعدمه خيرا (كافي فعل الحرام) وذلك لانه
كسب بالقدرة شرافيكون مقصرا (وأما العدم المقدور بالذات) الذي يترتب عليه العقاب (فلعلمه) أي لكونه معدوما
غير متحقق (لا دخل له في شيء) من الثواب والعقاب وإذا تم هذا (فلا يراد ما قيل) لم يكن لعدم الفعل مقدور لم يترتب

الاستدلال صحيح أم لا قلنا ان كان الضروري عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين اليه في الضرورة تعلم من أنفسنا أنما مضطرون اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج في معرفة ذلك إلى تأمل ويقع الشك فيه كما يتصور أن تعتقد شيئا على القطع وترد في أن اعتقادنا علم بحق أم لا

(الباب الثاني في شروط التواريخ أربعة) الاول أن يخبروا عن علم لآعن ظن فان أهل بغداد اذوا خبر وناعن طائر أنهم ظنوه حماما أو عن شخص أنهم ظنوه زيد لم يحصل لنا العلم بكونه حماما أو بكونه زيدا وليس هذا معللا بل حال الخبر لا يزيد على حال الخبر لانه كان في قدرته الله تعالى أن يخفى لنا العلم بخبرهم وان كان عن ظن ولكن العادة غير مطردة بذلك الشرط الثاني أن يكون عليهم ضرر وبما استندا الى محسوس اذوا خبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم وعن صدق بعض الانبياء لم يحصل لنا العلم وهذا ايضا معلوم بالعادة لا فقد كان في قدرته الله تعالى أن يجعل ذلك سببا للعلم في حقنا الثالث أن يستوى طرفاه واسطته في هذه الصفات وفي كمال العسدية فاذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الاعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لا خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه فلا يدفعه من الشروط ولا جل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرة جهنم في نقلهم عن موسى صلات الله عليه تكذيب كل ناسخ لشريعته ولا يصدق الشيعة والعباسية واليكبرية في نقل النص على امامة علي أو العباس أو أبي بكر رضى الله عنهم وان كثرة عندنا ناقلين في هذه الاعصار القريبة لان بعض هذا وضعه الاحاد أو لا ثم أفشوه ثم كثرة الناقلون في عصره وبعده والشرط انما حصل في بعض الاعصار فلم تستوفيه الاعصار واذن لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى عليه السلام وتحديه بالنبوة ووجود أبي بكر وعلى رضى الله عنهم ما وانصباهما للامامة فان كل ذلك انساوت فيه الأطراف والواسطة حصلت لنا علم ضروري لا تقدر على تشكيك أنفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام وفي نص الامامة الشرط الرابع في العدد وتنبذ الغرض منه رسم مسائل (مسئلة) عند الخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم الى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم الى ما زائد

الاثم في ترك الواجب الا بالكف عنه) والتالى باطل والملازمة لان المؤاخذه عالى في قدرته باطل وأشار الى وجه الدفع بقوله (لان الملازمة ممنوعة فان الائم فيكون بعدم المقدور) اذا كان واجبا وفي ترك الواجب قد عدم الواجب المقدور (وان لم يكن العدم في نفسه (مقدورا) المعتزلة (قالوا من دعى الى انما فعل يدح) على عدم الفعل بقوله تعالى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (من غير أن يخطئ) بباله (فعل الضد) حتى ينسب المدح اليه قلنا ممنوع) انه يدح على عدم الفعل (بل) يدح (الكف عنه هذا) وهو ظاهر (مسئلة) نسب الى الاشعري أن لا تكلف قبل الفعل) وفيه اشارة الى أن هذا لم يثبت عنه نصا ولعلمهم أخذوا من قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع الشروط وفيه ما فيه (وهو) أي هذا القول المنسوب اليه (غلط بالضرورة كيف لا) يكون غلطا (و) حينئذ (يلزم نفى تكلف الكافر بالاعمال) اذا الإيمان لم يوجد وقبله لا تكلف بل لا يكون العاصي مكلفا أصلا ولا حفاة فوق هذا (و) يلزم أيضا (نفى الاستئصال فانه) الاتيان كما كف وهو انما يكون (باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف) ولا يعلم التكليف أذا قبل الفعل وأضا لا تصحبة أداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد (ومع ذلك) الفساد (قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام حيث قال) هذا (مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه) أن يقول هذا مذهبي (و) قال (في الاحكام) في تقرير النزاع (التكليف ثابت قبله) أي الفعل البتة لا يشكره الاشعري (ومنقطع) بعسده أيضا البتة (اتفاقا) انما النزاع في بقاء حال الفعل (هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري) وأبطل بأنه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد الموجود بهذا اليجاد غير متع والمصنف قرر بنط آخر وقال (وهو باطل لانه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو) أي طلب الموجود باطل بالضرورة (كما ترى) وقد يقول بأن المراد بالتكليف يقع المكلف في الكلفة ولا شك في بقاءه وحينئذ لا يرد شيء والقول بأنه لم يقل بقاء الطلب بل بقاء اشتغال النمة غير تام فان اشتغال النمة بالامر المحقق مما لا يعقل فافهم (وما يقال) لتجسده (ان التكليف متعلق بالمجموع) من الفعل من حيث المجموع (وهو يحدث شيئا فشيئا) على التدرج (فيلازم مقارنته بالحدث) ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير (ففع أنه لا يتم في الانبياء) اذ ليس

وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتوقع الزيادة فضلا عن الكفاية والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلومنا لكننا يحصل العلم الضروري بتبين كمال العدد لأننا بكامل العدد نستدل على حصول العلم فإذا عرف هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعه هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع قال القاضي رحمه الله ذلك محال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص بشار كره في السماع ولا يتصور أن يختلف وهذا صحيح أن مجرد الخبر عن القرائن فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن يختلف فيه الوقائع والأشخاص وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثرا وهذا غير مرضي لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة الخبرين وإن لم تكن قرينة ومجرد القرائن أضاف عدد يورث العلم وإن لم يكن فيه أخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من الخبرين ولا ينكشف هذا إلا بعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها فنقول لثلاث في أننا نعرف أمورا ليست محسوسة إذ نعرف من غير حاجة إلى إنسان وبغضه وخوفه منه وغضبه وبخه وهذه أحوال بنفس الحب والبغض لا يتعلق الحب بها قد تدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل ينطرق إليها الاحتمال ولكن تبطل النفس على الاعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ولو أقررت آحادها لتطرق إليها الاحتمال ولكن يحصل القطع بجمعها كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قد تردد مفردا ويحصل القطع بسبب الاجتماع ومثاله أننا نعرف عشق العاشق لا بقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمة وبذل ماله وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في ترواحه وأمره من هذا الجنس فإن كل واحد يدل دالة لو انفرد لا يحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضره لاجتماعه لئلا ينهت كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه وكذلك يفيضه إذا رويته منه أفعال يتجهها البعض وكذلك نعرف غضبه وبخه لا بمجرد حرة وجهه لكن الحجة إحدى الدلالات وكذلك نشهد الصبي برأعه مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه

حدوثها شيئا فشيئا (فاسد لأن الفعل إذا كان عمدا كان الطلب المتعلق به محالاً إلى الأجزاء) حسب أجزاء الفعل وكل جزء من الفعل متعلق بجزء من الطلب (فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب) المتعلق به وهذا ظاهر فإن قلت المطلوب بالذات ليس بالاجتماع عما هو المجموع وإن كان الطلب المتعلق به أجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب الخصم قلت إن طلب المجموع عما هو مجموع موجود قبل حدوثه فإن حدوثه ليس في أول الأجزاء إذ لم يوجد بعض أجزائه بعد وكذا طلب كل جزء قبله فلا معة أصلاً فتأمل ونسركم الأشعرية (قالوا الفعل مقدور حينئذ) أي حين وجوده (لأنه أثر القدرة) وأثره مقدور وإذا كان مقدوراً (فصح التكليف به) في هذا الحين (إذا لامع) من التكليف (إلا عدم القدرة وقد انتفى) أيضاً (قلنا لا نسلم أنه أثره فإنه لا تأثير للقدرة عندكم) أصلاً لا في الكسب ولا في الإيجاد ولما كان هذا الجواب جديلاً وفساداً أيضاً لأنه أراد بأن القدرة ما تعلقت به القدرة المتوهمه التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكف به وأجاب بعد تسليحه وقال (ولوسلم) أنه أثر القدرة كما هو مذهبه أن ذلك داخل وتأثير في الكسب (فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية فإنه يجب) الفعل (بالاختيار لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد) والواجب لا يكون مقدوراً ولما كان هذا أيضاً فاسداً لأنهم يجوزون الوجود من غير وجوب وترجيح المختار أحد المتساويين ولهذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستنداً إلى الباري عز وجل فالتقدير عرفت أن الوجود من غير وجوب باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما أثرنا سابقاً بل لأن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطراب وعدم المقدورية كما بينا سابقاً لم يكف بهذا الجواب أيضاً وأجاب بوجه آخر وقال (ولوسلم) أن أثر القدرة مقدور (فلا نسلم أن لا مانع الأذلى بل لزوم طلب الموجود) أيضاً مانع (مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقاً) بين أهل السنة القامعين للبدعة وأكثراً أهل الأهواء أيضاً وافقوا وأن خالفوا في كيفية تأثير القدرة (لكن) هذه القدرة موجودة (قبل الفعل عندنا) معشر الماتريدية (وعند المعتزلة) موجودة (معها) لا قبله (عند الأشعرية) لأنها أولاً لها شاطئ الفعل اختياراً وهو قبل المشروط تدبر) فإنه لقائل أن يقول إن تقدم الشرط على المشروط اتما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام

وان لم نشاهد البين في الضرر لانه مستور ولا عند خروجه فانه مستور بالقلم ولكن حركة الصبي في الامتناع وحركة حلقه تدل عليه دلالة مأمع أن ذلك قد يحصل من غير وصول البين لكن ينضم اليه أن المرأة الشابة لا يتناول ثديها عن لبن ولا يتناول حلماته عن ثقب ولا يتناول الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاما آخر صار قربة ويحتمل أن يكون بكاءؤه عن وجع وسكونته عن زواله ويحتمل أن يكون تناول شيئا آخر لم نشاهده وان كنا نلزمه في أكثر الاوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كقتران الاخبار وتواترها وكل دلالة شاهدة بتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حسابه وينشأ من الاجتماع العلم وكان هذا مدركا سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الاوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات فيخلق هذا بها وإذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه لوتجربدعي القرائن لم يبعد العلم فانه إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم لكن إذا انضم اليه خروج والمالبث من الدار حاسر الرأس حافي الرجل مرق الشباب مضطرب الحال يصلق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يتخالف عادته ومروءة الا عن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قربة تنضم الي قول أولئك فتقوم في التأثير مقام بقية العدد وهذا ما يقطع بجوازه والتجربة تدل عليه وكذلك العدد الكثير بما يخبرون عن أمر يقتضي باله الملك وسباسة طاهره والخبرون من رؤساء جنود الملك فتصور اجتهاعهم تحت ضبط الاله بالاتفاق على الكذب ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق اليهم هذا الوهم فهذا يؤثر في النفس تأثيرا لا ينكر ولا أدري لم أنكر القاضى ذلك وما برهانه على استحالة فقدبان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالشخصاء فرب شخص انفرس في نفسه اخلاقا غير له الى سرعة التصديق ببعض الاشياء فيقوم ذلك مقام القرائن ونقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين فينشأ من ذلك أن لارهان على استحالة فان قيل فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد قلنا حكى عن الكهبي جوازه ولا يظن بعمومه تجوز مع انتفاء القرائن أما إذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن

فيه وفيه غلط بالاشارة الى الاسم ولعل هذا مشى على ما قاله المتكلمون وجود المعال من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعده زمانية وأن المراد يجب تأخره صريحاً عن ارادة المريد وإذا امتنعوا أن يكون معال المختار قدما (و) لنا (ثانياً) كانت القدرة (مع) لزم عدم كون الكافر مكلفاً بالاعيان قبله لانه غير مقدوره في تلك الحالة) ولا تكليف بغير المقدور ولا تصح في قول من يرى تكليف المحال واقعا (وأجيب) من قبل الاشعرية (شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أى الفعل نفسه (متعلق القدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وهما الاعيان وان كان غيره مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدوره البتة فيصح التكليف (كذا في الموافق) فان قلت فعلى هذا يكون تكليف العاجز واقعا عندهم قاطبة فلا يصح نسبة الخلاف فيما بينهم فيما صرحت ماسبق هو ما كان المكلف عاجزاً عنه وعن ضده فلا تنافي فافهم (أقول) الاعيان مقدور للكافر البتة إذ (ليس كخلق الجوهر اتفاقاً) فيما بيننا وبينهم فانه يستحيل أن يعطى قدرة خلقه (بل) الكافر عندنا كالاساكن) القادر على الحركة (وعندهم كالقيد) الغير القادر عليها (لا بل) عندنا كالقيد) اذا لم يقدر بالفعل على الحركة لكن لا يمنع لا يتحرك كذلك الكافر قادر على الاعيان لكن يسوخ العقائد الباطلة منعتة عن صرف القدرة اليه (وعندهم كالزمن) فانه غير قادر على الحركة أصلاً (والفرقة) بين ايمان الكافر وحركة الزمن (ضرورية) وانكارهم مكابرة اعلم أن القدرة المتعلقة بالفعل المستعملة لجميع الشرائط التي يوجد الفعل بها وأخلق الله تعالى عندنا هي استطاعة وهي مع الفعل البتة كزعمى عن الامام الهمام في الوصايا ولعل مراد الاشعرية هذا أو ما انكار القدرة رأساً فلا شعرية أجل من أن يتفقه به فضلاً عن أن يتخذ منه بالكن لما جاء التابعون ولم يسمعوا في مراده فهموا أن القدرة لا تكون قبل الفعل ونقلوا هكذا واشتهر فيما بينهم وقد صرح الامام غفر الله له الذي من متعبه بهذا أيضاً والله أعلم بحال عباد الاشعرية (قالوا) أولاً انها متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالضرب ووجود المتعلق) بهذه التحوين التعلق (بدون المتعلق محال) وهذا الدليل أيضاً يرشدك الى أنه أوجب الاستطاعة المذكورة (قلنا) أولاً (منقوض بقدره الباري) عز وجل فان الدليل جار فيها مع أنها ليست مع المقدور (والا لزم قدم العالم) وثانياً لان سلم انها متعلقة (بل) القدرة (صفة لها صلاحية التعلق) فلا تستدعى

مبلغا لا يقي بينهما وبين إثارة العلم الاقرينة واحدة ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة فهذا مما لا يعرف استحالة ولا يقطع بوقوعه فان وقوعه انما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ولكنه قد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزمنا بقول الواحد مع قرآن احواله ثم انكشف انه كان تلبسا وعن هذا حال القاضي ذلك وهذا كلام في الوقائع مع بقاء العادات على المهور ومن استمرها فاما لو قدرنا خرق هذه العادة فانه تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلا عن أن تنضم اليه القرائن (مسئلة) قطع القاضي رحمه الله بان قول الاربعة قاصر عن العدد الكامل لانهاينة شرعية يجوز بالاجماع للقاضي وقها على المزين لفصل غلة الظن ولا يطلب الظن فعمال ضرورة وما ذكره صحيح اذ لم تكن قرينة فانما لئلا تصادف أنفسنا مضطرين الى خبر الاربعة أما اذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق لكن لا يكون ذلك حاصلا عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر والقاضي رحمه الله يحيل ذلك مع القرائن أيضا (مسئلة) قال القاضي علمت بالاجماع أن الاربعة ناقصة أما الخمسة فأتوقف فيها لانه لم يقم فيها دليل الاجماع وهذا ضعف لا نعلم بالتجربة ذلك فكم من أخبار نسبعها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها فهو أيضا ناقض لا نشك فيه (مسئلة) اذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوما لنا ولا سبيل لنا الى معرفته فانما لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الانبياء عليهم السلام عند نواتر الخبر والبناء وأنه كان بعد خبر المائة والمائتين وبغير علمنا بتجربة ذلك وان تكافأها وسبيل التكلف أن نراقب أنفسنا اذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل ودخلوا علينا بخبر وناعن قوله فان قول الاول بجرحه الظن وقول الثاني والسالث يؤكده ولا يزال يتزايدنا كيدنا الى أن يصير ضروريا لا يمكننا أن نشك فيه أنفسنا فلو تصور الوقوف على اللفظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب الخبرين وعدددهم لا يمكن الوقوف ولكن درك تلك اللفظة غير فانه يتزايد قوة الاعتقاد بتزايد اخي التدريج نحو تزايد عقل الصبي المراهق إلى أن يبلغ حد التكليف ونحو تزايد ضوء الصبح الى أن ينتهي الى حد الكمال فلذلك بقي هذا في غطاء من الاشكال وتعذر على القوة البشرية ادراكه فاما ما ذهب اليه قوم من انحصار

وجود المقدور (و) قالوا (ثانيا) انها عرض وهو لا يقي زمانين فلو تقدمت على الفعل (اعدت) عنده (فلم تتعلق) بالفعل فانفتت فائدة خلق القدرة (قلنا) لانسلم أن العرض لا يقي زمانين ولم يقم عليه دليل (وليس عدم البقاء فالشرط في التكليف (الطبيعة الكمية) لها (التي تبقى شواردا الامثال) وهي المقدمة على الفعل لا جوف معين منها (و) قالوا (ثالثا) لا يمكن الفعل قبله أي قبل نفسه (فلا يكون مقدورا قبله) فان ليس القدرة قبل الفعل (وهو) فاسد (كجزي) لانه منقوض بقدره الباري عز وجل وأيضا وصف القلبية على نفسه بمنعته الذات وأما نبوت امكان وجودها في زمان قبل زمان وجوده فغير مستحيل بل هو ضروري لامتناع الانقلاب فتدبر (فرع ٢ القدرة) الواحدة (تتعلق بالامور المتضادة بخلافهم) فانهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالامور المتضادة (مطلقا لعمام) يكون نسبتها الى الضدين على السواء (ولا بدلا) في زمانين بل قدرة هذا الضد غير قدرة الضد الآخر (مسئلة ٢ قدم الحنفية القدرة المشروطة) في التكليف (الى) ممكنة بفسر بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير بآلة (زم) فان القدرة حقيقة صفة بها ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذه الصفة منزومة لسلامة الآلات فان عديم الرجل لا يقدر على القيام (والى ميسرة فاضلة عليها فضلا منه تعالى باليسر) وهي صفة بها قدر الانسان على الفعل مع يسر فلا بد هناك من صحة اسباب اليسر أيضا (و) القدرة (الاولى) شرط في أداء كل واجب لكن (ان كان الفعل بهامع العزم غالبا) وقوعا (فالواجب) على القادر (الاداء) أي أداء الفعل الواجب المشروط بهذه القدرة فقط (عينا) للأجل وجوب القضاء (فان فات) الواجب منه (بلا تفصيل لم ياتم وجوب القضاء ان كان له خلف والا) يكن له خلف كالعيد (فلا قضاء) لعدمه (ولا انما) لعدم التقصير (وان قصر) وقوف الواجب (اثره مطلقا) سواء كان له خلف وجوب القضاء أولا (وان لم يكن) الفعل بهامع العزم (غالبا) وقوعا (وجوب الاداء) لا بعينه بل (بترتب) عليه (القضاء كالأهلية في الجزء الاخير من الوقت) بحيث لا يسع الواجب (خلافنا زفر) فانه يقول لا وجوب في هذه الصورة فلا قضاء (لاعتباره قدر ما يحتمله) الاداء حتى بعد المكلف فاداءه كيف لا وأى فرق بين الاداء في هذا الجزء وبين جل الجبل فانها لا يتصور ان منه بالقدرة الموجودة ولا بها كما يمكن ان المتوهمه (و) قال (في التحرير)

بالاربعة أخذ من الجمعة وقوم الى التخصص بالسبعين أخذ من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وقوم الى التخصص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحككات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه ويكفي تعارض أقوالهم دليلا على فسادها فإذا الأسيل لنال الى حصر عدده لكننا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافوا على الاخبار فان قيل فكيف علم حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده قلنا كما علم أن الخبر يشيع والماء روى والخبر يسكر وان كنا لا نعلم أقل مقدار منه ونعلم أن القرائن تفيد العلم وان لم نقدر على حصر أجناسها وضبط أقل درجاتها (مسئلة) العدد الكامل اذا أخبروا لم يحصل العلم بصدقهم فيجب القطع بكذبهم لانه لا يشترط في حصول العلم الاشرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يخبر واعين يقين ومشاهدة فإذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم اقوات الشرط الثاني فنعلم انهم لم يحصلوا كذبا وكذب بعضهم في قوله اني شاهدت ذلك بل بناء على توهم وظن أو كذب متعدد لانهم لم يصدقوا وقد كذب عددهم حصل العلم ضرورة وهذا أيضا أحد الأدلة على أن الاربعة ليسوا بعدد التواتر إذ القاضي لم يحصل له العلم بصدقهم وجازاه القضاء بغيره الظن بالإجماع ولو تم عددهم لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا فاطاع على كذب جميعهم أو كذب واحد منهم ولقططنا بان فهم كذبا ومتوهموا ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فهم كذبا ومتوهموا فان قيل فان لم يحصل العلم بقولهم وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم تحت ضابط وتسادهم على الكذب بحيث ينكتم ذلك على جميعهم ولا يتحدث به واحد منهم فعلى ما إذا يحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك قلنا نعم يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين الى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بأفاده العلم وأما الكاذبون فيحصل أن يقع منهم التواطؤ لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكسار فان كانوا مبلغا لاستحيل التواطؤ عليهم مع الانكسار فلا يستحيل الانكسار في الحال الى أن يتحدث به في ثاني الحال ونقل الشيعة نص الامامة مع كثرتها انما يفيد العلم لانهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل لو سمعوا عن سلف فهم صادقون لكن السلف الواضعون لهذا الكذب يكون عددهم ناقصا عن مبلغ يستحيل منهم

واغايجب عليه (لانه لا قطع بالاخير) أي بكونه أخيرا (لامكان الامتداد) بإيقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن توسع على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حين غزا الجبار يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب فقال للشمس في حق لا تدخل ليلته السبت فلما فرغ من القتال واستأصلهم غربت وعن سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام حين كادت صلاة العصر تغرب (أقول يلزم) عليه (أن لا يقطع بالتضييق) لقيام احتمال الامتداد (وقد يقطع) وفيه أنه يلزم عدم القطع وأي دليل على امتناعه (و) يلزم (أيضا الامتداد اما بازدياد الاجزاء فيتسع) الوقت حينئذ (ولازع فيه) بل في التضييق (أو بالمد واليسع) أي بامتداد الجزء الأخير وانسابه (فيلزم بطلان القول بالجزء) لانه قد امتد وانقسم وفيه أنه لا يخفى ان المختار الشئ الاول ويقولون ان المظنون أخيرا يمكن أن لا يبقى أخيرا لاحتمال امتداد وقته المقدس شرعا بازدياد الاجزاء فيه فيمكن لزمان الوقوف للشمس في زمان الحركة من بلوغ الظل مثلين الى القرب وأما قوله ولزاع فيه فنسوع فان الكلام في المضيق لنا (و) يلزم أيضا (المناط) هنا (الاخير الواقعي لا الاخير العلي) فان النزاع انما وقع في أن الأول في الجزء الاخير الذي لا يسع الصلاة في الواقع هل يجب عليه شئ وأما ان ظهر الامتداد بإيقاف الشمس حينئذ يتسع الوقت ويجب الاداء عينيا بالاتفاق وفيه أن المقصود لا يقطع في المضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بإيقاف فصار القدرة على الفعل فيه متوهمه ووهو القدرة هو الكافي في الوجوب ليرتب عليه القضاء وكلام الامام غير الاسلام صريح فقلنا لان محتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ويحتاج الى وجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجود الان ذلك بشرط حقيقة الاداء فأما سابقا عليه فلا لانه لا تسبق الفعل لكن ووهو القدرة يكفي لوجوب الاداء مشروعا ثم الخبر الحاشي دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه (فالاولي أن يقال لا قطع بانقضائه الاخر) بل لاحتمال البقاء فان قلت لا ينبغي البقاء لا يحصل الصلاة مع امتدادها في مثل هذا الصغير أجاب بقوله (وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير بما يعنى) مستند بان مراتب السرعة غير واقعة عند حد وفيه نظر أما أولا فلا نعلم ان أراد بالبقاء بقاء ذلك

التواطؤ مع الانكمار وبما ظن الخلف أن عيدهم كامل لا يستحيل عليهم التواطؤ فيعطون في الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا منشأ غلظهم

﴿حاشية لهذا الباب﴾ في بيان شروط فاسدة ذهب إليها قوم وهي خمسة (الاول) شرط قوم في عدد التوارث أن لا يحصرهم عدد ولا يجوز لهم بل هو هذا فاسد فان الجميع بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعة صدقتهم عن الجميع ومنعتهم من عرقلت حصل العلم بقولهم وهم محصورون وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائمة في الجمعة منع الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يجوزهم مع صدق فضلهم بل ذلك أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشئ حصل العلم وقد حواه بلد (الثاني) شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بنى أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد وهذا فاسد لان كونهم من محلة واحدة ونسب واحد لا يؤثر الا في امكان تواطؤهم والذكره الى كمال العدد تدفع هذا الامكان وان لم تكن كثرة أمكن التواطؤ من بنى الاعمام كما يمكن من الاخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا عن قتل وقتنة وواقعة بل نعلم صدق أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن موت قيصر * فان قيل فله علم صدق النصاري في نقل التشييع عن عيسى عليه السلام وصدقهم في صلجه قلنا لم يتقوا التشييع وقيفا وسما عن عيسى بنص صريح لا يحتمل التأويل لكن توهموا ذلك بالفاظ ومهمة لم يقفوا على مغزاها كما فهم المشبهة من أنباء وأخبار لم يفهموا معناها والتوارث ينبغي أن يصدر عن محسوس فاما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا وخصا يشبه عيسى عليه السلام مقتولا ولكن شبه لهم فان قيل فهل يتصور التشييع في المحسوس فان تصور فليشك كل واحد منا إذا رأى زوجته وولده فله شبهة قلنا كان الزمان زمان خرق العادة يجوز التشييع في المحسوس وذلك زمان النبوة لا يثبت صدق النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا وجب الشك في غير ذلك الزمان اذا خلا في قدرة الله تعالى على قلب العصافير وأخرق العادة بل تصديق النبي عليه السلام ومع ذلك اذا أخذنا العصفاء زمانا لم نخف من انقلابها تبعاتنا بقاء العادات في زماننا * فان قيل خرق العادة في زماننا

الخبر بعينه فحينئذ يلزم صحة البقاء على جزء الزمان وهو بدعي الاستحالة وان أراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فغيره عليه ما أورد على التفسير * وأما ثانيا فلان الطباق الكبير على مثل هذا الصغير لا حوازه على فرض الجزء الذي لا يتجزأ - فانه يلزم حينئذ الانقسام ثم يصح على رأى الاتصال لان السرعة غير واقعة عند صدق رأيهم * وأما ثالثا فلان المحذور بان لا يبقى القطع بالتضييق على هذا اجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق موقوف على العلم بوجوده لا العلم بانقضائه فتأمل وهو غير وافي لان حقيقة التضييق أن لا يفضل الوقت عن أدائه والقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان قبله احتمال الفضل (وهذا كانه جندل) فانه لا يلزم من البيان الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا (والحق) في تقرير الكلام (القول بترتب القضاء لما على نفس الوجوب كما في النائم) وهو انما يكون بالنسب وقد وجد وهو الجزء الاخير ثمرة أن الجزء الاخير لا يصلح للاداء فلا بد في السبب من الجامعة ولا أقل من امكانها وبانه يشك حينئذ اتحاد سببي الاداء والقضاء واجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول بان الجامعة بين السبب والمسبب غير واجب كيف وشهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع أنه لا يمكن للجامعة وعن الثاني انه قد سبق في مسئلة اتحاد السببين ان نفس الوجوب للاداء الثابت في الزمة فهو وجوب القضاء وقد مرنا متحققين بنفعل لكن بقي ههنا كلام عويص هو ان افضاء السبب الى وجوب الشئ في النسبة وان كان جبريا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مر أن اتصال العادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب حقيقة الاداء وهذه اغريب يمكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء برز وال النوم يمكن في العادة كمالا حتى هذا والله اعظم باحكامه (أو) يترتب (على وجوب جزء من الاداء كما في النقل اذا أفسد) لانه انما واجب قضاءه ضمانا لما وجب عليه حفظه وهو الجزء المؤدى فكذلك اهنا لما وجب الجزء من الواجب الذي يسعه الوقت الاخير بادرا كوجوب قضاء الكل صيانة الا أن وجوب الجزء ههنا بالشروع وههنا قبله وهذا ايضا غير وافي لان الشرع انما أمر نانا الصلاة في هذه الاوقات بالاجزاء استعقلا لا بل في ضمن الكل فلان يمكن لكل بمكان في العادة قلت شرط وجوبه فلم يجب أداء أجزائه التي يسعها الوقت الاخير بخلاف النقل المفسد فان الشروع محقق ووقع ما أدى قربة فيجب صيانته بالاعتمام هذا فقدان أن الانسب يقول الامام زفر

هذا جزاء كرامة الاولاد ففعل وليا من الاولاد دعا الله تعالى بذلك فأجابته فأنشأ لامكان ذلك قلنا اذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن
 قلوبنا العلم الضرورى الحاصل بالعادات فاذا وجدنا من أنفسنا على ضرورى بان لم تقبل العصاة بنا ولا الجبل ذهابا ولا الحصى
 فى الجبال جواهر وواقيت قطعنا بان الله تعالى لم يخرق العادة وان كان قادرا عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا اولياء
 مؤمنين وهو فاسد لا يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول الروم اذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم (الرابع)
 شرط قوم أن لا يكونوا مجولين بالسيف على الاخبار وهو فاسد لانهم ان جالوا على الكذب لم يحصل العلم نقد الشرط وهو الاخبار
 عن العلم الضرورى وان صدقوا حصل العلم فلو أن أهل بغداد جعلهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهدوه أو
 شهادة كتبها فخير واحصل العلم بقولهم * فان قيل هل يتصور عند حصول العلم بقولهم اذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو
 أخبروا عن اكرام قلنا أجب القاضى رحمه الله ذلك من حيث أنه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير محال عندنا فاننا بينا أن النفس
 تشعر بان هؤلاء على كثرتهم لا يجتمعهم على الكذب جامع ثم تصدق فاذا ظهر كون السيف جامعاً لم يعد أن لا يحصل العلم
 (الخامس) شرط الرافض أن يكون الامام المعصوم في جلة المخبرين وهذا واجب العلم بأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن
 جبريل عليه السلام لانه معصوم فأتى حاشا الى اخبار غيره ويجب أن لا يحصل العلم بنقلهم على التواتر النص على أن الله
 عنه اذ ليس فيهم معصوم وأن لا تزلج حجة الامام الا على من شاهدته من أهل بلده وسمع منه دون سائر السلاسل وان لا تقوم الحجة بقول
 أمرائه ودعائه ورسله وقضاة اذ ليسوا معصومين وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال في غير مصر وكل ذلك لازم
 على هذا بانهم

(الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه والى ما يجب تكذيبه والى ما يجب التوقف فيه) وهي ثلاثة أقسام
 القسم الاول ما يجب تصديقه وهي سبعة (الاول) ما أخبر عنه عدد التواتر فإنه يجب تصديقه ضرورة وان لم يدل عليه
 دليل آخر فليس في الاخبار ما يعلم صدقه غير الاخبار المتواتر وماعدها فالتمايع صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر

رحمة الله تعالى لكن الاحتياط في المختار (قدير) وأنصف (وأما) القدرة (الثانية) فشرط لوجوب بعض الواجبات
 (فيتمسك بها الوجوب) أى وجوب الواجبات المشروطة بها حتى لو فاتت هذه القدرة سقط الواجب عن الذمة
 بخلاف الممكنة اذ بقوا لها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الائتم وان لم يقدر أصلا بى الذمة مشغولة به ونواخذ
 فى الاتجار ولذا حكموا ببقاء جميع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان
 النصاب فيها قدرة ممكنة اذا اغناها الامن الغنى كذا قالوا (كالزكاة) فانها واجبة بالقدرة اليسرة (فانه شئ قليل من كثير) لانه
 نجسة من مائتين فهذا يسر (مرة بعد الحول) وهذا يسر آخر (ولهذا) أى ليكون وجوبها بالقدرة اليسرة (سقط
 وجوبها بالهلال) أى هلال النصاب اذ لو جبت مع الهلال انقلب اليسر عسرا (ولهذا) انتهى (الوجوب
 بالدين) اذ المال حينئذ مشغول بالحاجة الاسيلة فلو جبت لزوم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام مجده هو أن الذى ثبت
 من الشرع من اليسر فى الجمال الزكاة لا مر ذله لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلال وليس فيه انقلاب اليسر
 عسرا فان اليسر الذى كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس به نعم لو قام دليل من الشرع دال عليه لم يتم وأيضا يفتى الى
 فوات أداء الزكاة فانه أن يؤخر الى آخر العمر وتوفت فى هذا التأخير القدرة اليسرة فيسقط الوجوب ولا يجبر عليه الا بدليل
 من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وبما فرقا تدفع ما فى التلويح بان معنى انقلاب اليسر عسرا أنه كان
 وجب بطريق الإيجاب القليل من الكثير بسهولة فلو وجب على تقدير الهلال بغير غرامة وبان الأفضاء الى الفتوى من
 الشرع فلا بأس به فتمثل (مسئلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء) أى لوجوبها (عندنا لان الاشتراط) أى
 شترط القدرة للوجوب انما هو (التجاء التكليف) لا غير (وقد تحقق) التكليف لا يجاب الاداء حين وجود القدرة
 ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب) أى سبب وجوب القضاء والاداء (فانما يشكر الوجود) فى القضاء
 (لا يجب تكرار القدرة) التى هى شرط الوجوب فاذا لبس القدرة المتجددة شرط الوجوب القضاء فى النفس الاخير يجب
 قضاء الواجبات التى فى الذمة وفيه نظر من وجوه الاول أن نقدنا أن مقتضى اتحاد السبب ليس الآن وجوب القضاء

(الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه فهو صدق بدليل استحالة الكذب عليه ويدل عليه دليلان أقواهما أخبار الرسول عليه السلام عن متناع الكذب عليه تعالى والثاني أن كلامه تعالى قائم بنفسه ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل إذا أخبر بقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ودليل صدقه دلالة المجزئة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على أيدي الكاذبين لأن ذلك لو كان ممكناً ليجز الساري عن تصديقه رسوله والعجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الأمة أذنت عصمتها يقول الرسول عليه السلام المدة وم عن الكذب وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى وأرسوله صلى الله عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خبر وافق ما أخبرته تعالى عنه وأرسوله صلى الله عليه وسلم أو الأمة أو من صدقه هؤلاء ودل العقل عليه والسمع فانه لو كان كذبا لكان الموافق له كذبا (السادس) كل خبر صرح أنه ذكره المخبرين بأي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبسمع منه ولم يكن غافلاً عنه فسكت عليه لانه لو كان كذبا لما سكت عنه ولا عن تكذبه ونعفى به ما يتعلق بالدين (السابع) كل خبر ذكر بين يدي جماعة مسكوعا عن تكذبه والعادة تقضى في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت لو كان كذبا وذلك بأن يكون الخبر وقع في نفوسهم وهم عدد مجتمع في مستقر العادة التواطؤ عليهم بحيث ينكمس التواطؤ ولا يتحدون به وعمل هذه الطريقة ثبتت أكثر أعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان ينقل بعهد جماعات وكذا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فلهذا كمل الشرط وترك التكبر كسقي زل منزلة قولهم صدقت فان قيل لو ادعى واحداً من أئمة الجماعة وادعى علمهم فسكتوا عن تكذبه فهل يثبت صدقه قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر مادعاء وان كان يستدل في مشاهد وكذا وعدا يستحيل عليهم الدخول تحت داع واحد فالسكوت عن تكذبه تصديق من جهتهم فان قيل وهل يدل على الصدق قنار الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب فصدوا التوافق على اتفاق قلنا أحال الغاضي رحمه الله ذلك وقال قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا عدد التوافق في علم الله فان لم يورث العلم الضرورى دل على نقصان

لنفس دغمة استغلت الواجب كما أن حوب الاداء كل تنفر نغها والتكليف الذي هو طلب القضاء غير تكليف الاداء فانه طلب مثله وان كان السبب فيها واحداً وكان التكليف بالاداء متضمناً له عند فواته ونص القضاء كاشفاً عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف محمداً فلا بد من قدرته متعددة الثاني لمننا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز أن يكون بقاء القدرة شرط لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل الدال على امتناع التكليف بالمال ناهض ههنا فان التكليف به يتوقف على تصورها ويقاعا وذلك مستحيل في النفس الاخير وأيضاً انه سفة وعيب قد يستحيل عليه تعالى الرابع أن التامم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء في القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم (وأيضاً لو يجب) القضاء (الا بقدرة متعددة لم يأن بالتمم بل بالعدد وقد اجعوا على التأميم) بيان الملازمة أن التكليف تأخير صلاة القضاء وصامه الى النفس الاخير وقد قامت هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم يأن اذا التأخير كان جائزاً ولا في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا تأن أيضاً وفيه نظر أما أولاً فلا يلزم ان لا يشترط في الجائز وسائر الواجبات العمر بغير القضاء القدرة فان له أن يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فلزم أن لا يأن الله الآن يلتزموا وعدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه اهل الاول وأما ثانياً فلان التأخير الجائز للتأخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الاثنان القضاء فاذا أخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير ثم يفعله التأخير الغير المشروع فحينئذ يجوز أن يشترط القدرة للقضاء ويكون له التأخير الى آخر اوقات القدرة لا الى الوقت الذي تقوى فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفساً الا وسعها أجاب بقوله (فيخص لا يكلف الله الآفة) نفساً الا وسعها (بالاداء) فان قلت فأن المخصص أجاب بقوله (وقد خصه نصوص قضاء الصوم والصلاة) فانه شامل للقدار وغيره كذا قالوا وفيه نظر أيضاً فانه لم يخصص تلك النصوص بهذه الآية بل العقل أيضاً يدل على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتنان من غير القادر من الاستعالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه (أقول اذا وجب) الواجب (في الجزء الاخير) كن صار أهلا فيه (وعدمت القدرة في القضاء فالتأميم مشكك) لعدم التقصير منه في

العدد ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم بل نعلم قطعا كذبهم واشتمالهم على كذب أو متوهم وهذا على مذهبه إن لم ينظر إلى القرائن لازم أمان نظر إلى القرائن فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر فإن قيل خبر الواحد الذي عمل به الامة هل يجب تصديقه قلنا لا عملوا على وقفه فلعلهم عملوا على دليل آخر وأن عملوا به أيضا فقد أمر بالبطل بنهر الواحد وإن لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقه فإن قيل لو قدر الراوى كذابا كان على الامة بالبطل وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الامة قلنا الامة ما عبدو والبطل بنهر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالفقاضي إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئا وإن كان الشاهد كاذبا بل يكون محققا لأنه لم يؤمر الإبه في القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة (الاول) ما عدا خلافه بضرورة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة أو أخبار التواتر وبالجملة ما خالف المعلوم بالمعادلة الستة المذكورة كمن أخبر عن الجمع بين الضدين وأحياء الموتى في الحال وأباعد جناح نسر أو في بركة بحر وما يحس خلافه (الثاني) ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الامة فإنه ورد كذب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والامة (الثالث) ما صرح بكذبه جمع كثير يستعمل في العادة وأطوهم على الكذب إذا قالوا حضرة ناعمة في ذلك الوقت فلم نجد ما يحكم من الواقعة أصلا (الرابع) ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بعشده منهم ومع حالة العادة السكون عن ذكره لتوفر الدواعي على نقله كالأخبار بخبريان أمير البلدة قتل في السوق على ملا من الناس ولم يتحدث أهل السوق به فيقطع بكذبه إذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله وأحالت العادة اختصاصه بحكايته وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ونص الرسول على نبي آخر بعده وأنه أعقب جماعة من الأولاد لا كوروصه على امام بعينه على ملا من الناس وفرضه صوم شوال وصلاة الضحى وأمثال ذلك مما إذا كان أحالت العادة كتمانته فإن قيل فقد تفرق الأولاد بنقل ما تتوفر الدواعي عليه حتى وقع اختلاف فيه كما فراد صلى الله عليه وسلم الخ وأقرانه وكذخوله الكعبة وصلاته فيها وأنه عليه السلام تكلم بميمونة وهو حرام وأنه دخل مكة عنوة وقبوله شهادة الأعرابي وحده على رؤية الهلال وانفراد الأعرابي بالرؤية حتى لم يشاركه أحد

ترك الاداء ولا ترك القضاء (والله أعلم) بالصواب وهذا غير وارد لأنهم لا يؤثعون في هذه الصورة (١) ثم اعلم أنه قد اشتغل الزمة بالاداء بقيت بعد انقضاء الوقت فأمر بتفرغها باتيان المثل فالوجوب الذي ثبت في الذمة واحد قطعا فنقول لا يشترط القدرة لبقاء هذا الاشتغال لانه بقا وجوب سابق قد كان قادرا على تفرغها ولم يضر غيبقت مشغولة في النفس الاخير فطوب بالايضا لتفرغها والقدرة عليه ثابتة واذا لم يبق هذه القدرة أيضا بقي في مقابلة هذا الاشتغال والوجوب المغفرة أو الالتم وهذا أمر معقول ولا يراد عليه شيء ويتم الدليلان تقرر الاول أن اشتغال الذمة بالاداء باق حين القضاء والامر به أمر بتفرغ تلك الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاشتغال وليس هذا الاشتغال من باب التكليف وكذا النائم كانت خدمته مشغولة حال النوم وتفرغ للنائم لولم يكن في الذمة شيء فلا وجه للتأنيم وهو ظاهر ولا يحتاج إلى تخصيص السكرتة لا يكلف الله الخ اذ هذا الاشتغال ليس تكليفيا وإنما يكون لو طوب مع عدم القدرة بتفرغها قال بعض المشايخ إن الاداء والقضاء سريان في اشتراط القدرة (٢) والاداء كما يشترط لوجوب اداء عبنا القدرة الحقيقية ويكتفي بالتمهية فيما يجب الاداء لتربت القضاء كذا في القضاء يشترط القدرة الحقيقية لا تيان بها عنوا إذا أخر إلى النفس الاخير يكتفي بالقدرة المتوهمه لاحتمال امتداد هذا

(١) في بعض النسخ مناهضة في الحاشية انما كل التأنيم مشكلا لانه لا تقصير من المكلف في فوت الاداء لانه غير مقدور ولا في القضاء لأن التأخير جائز لانه موسع ولا تأنيم بالجائز وهذا يدل على أنه يشكك أيضا التأنيم عند فقدان القدرة على القضاء وبعد وجوده لان المقدمات حاضرة فيه وحشدر دعليه ورود اظاهر أنه لم يكن له التأخير جائزا على هذا الوجه فان التوسع انما تقتضي جواز التأخير بحيث لا يتأخر عن كل الوقت وههنا وقت القضاء العرفي لا في الوقت في العرف فقد أخر عن كل الوقت فهذا التأخير غير مشروع فيوجب الالتم ثم قال وعلى هذا فالحق انفسال الوجوب عن وجوب الاداء فأمل وهذا لا يظهر له وجه فانه ان أراد الانفصال في الاداء بان في الجهر الاخير نفس الوجوب لانه لا يتوقف على القدرة دون وجوب الاداء فهذا لا يفيد التأنيم لان التأنيم متوقف على وجوب الاداء وان أراد انفصال الوجوب في القضاء فهو باطل كاهو ظاهر فافهم (٢) قوله والاداء كما يشترط كذا في الاصل وانظر

فيه وانشقاق القمر ولم ينقله الا ابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر وياد وحاضر ونقل
النصارى معجزات عيسى عليه السلام ولم ينقلوا كلامه في المهد وهومن أعظم العلامات ونقلت الامة القرآن ولم ينقلوا بنية
معجزات الرسول عليه السلام كنقل القرآن في الشيوخ ونقل الناس أعلام الرسل ولم ينقلوا أعلام شعيب عليه السلام ونقلت
الامة سور القرآن ولم تنقل المعوذتين نقل غيرها حتى خالف ابن مسعود رضي الله عنه في كونه من القرآن وماتعه الباقى من
الناس والمسا أيضا فكل هذا انقص على هذه القاعدة والجواب أن افراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب أن
ينكشف وأن ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من أطلع عليه أو على بيته بخبايا اياه نعم ظهر
على الاستفاضة نعليه الناس الافراد والقران جميعا وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها فقد يكون ذلك مع نفر يسير ومع واحد
واثنين ولا يقيم شأنها كيف ولوقوع شأنها مع توفر الدواعى على دوام نقله لانه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه ومهماته وأما
دخوله مكة عنوة فقد صرح على الاستفاضة دخوله متسلحا مع الاولوية والاعلام ونعم التمكن والاستيلاء وبذلك الامان لم يدخل دار
أبى سفيان ولن ألقى سلاحه واعتصم بالكعبة وكل ذلك غير مختلف فيه ولكن استدلل بعض الفقهاء عارضى عنه صلى الله عليه وسلم
أنه ودى قوما قتلهم خالد بن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحا ووقوع مثل هذه الشبهة لا حاد يمكن الى أنزال النظر وأن يكون
ذلك بنى خاص عن قوم مخصوصين وبسبب مخصوص وأما افراد الاعراب برؤية الهلال فمكن وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة
الاولى لحفاء الهلال ودقته فينفرد به من يحتجب بصره وتصدق في الطلب بعبته ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أو اتفاق
وأما انشقاق القمر فهي آية ليلية وقعت والناس يسام غافلون وانما كان في لحظة فرامن ناظره الذي صلى الله عليه وسلم من قرش
ونبه على النظره وما انشقت منه الاشعة ثم عادهم بما في لحظة فكمن انقراض كوكب وزلزلة وأمور هائلة من ربح وصاغة
بالليل لا يتنبه الا الاحاد على أن مثل هذا انما يعلمه من قبله انظر اليه فان شق عقب القول والتحدى ومن لم يعلم ذلك
ووقع عليه بصره ربحا توهم انه خيال انشعب أو كوكب كان تحت القمر فالتحق القمر عنه أو قطعة من حجاب سترت قطعة من القمر

النفس لكن لا لأن يحب عليه القضاء عينا بل ليرتب عليه الخلف وهو الاينصاء والانتم بعد الموت وهذا أيضا قريب
مما ذكر والحاصل أن نفس اشتغال الذمة بالقضاء لا يشترطه القدرة لبقاء الاشتغال بكل الواجبات وأما طلب ايقاعها
فقر بغالذمة فبشترط القدرة أداء كان أو قضاء ابتداء وبقاء هذا هو الذي يقضيه الفحص فان أراد وبجسقة
الحال هذا القدرة فلا مهم تام والافشكل والله أعلم

(الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف)

(مسئلة فهم المكلف الخطأ بشرط التكليف عندنا) المراد بالفهم نفس التصور لا التصديق والالم يكن الكافر مكلفا
لعدم التصديق وازمن الدور كذا في الحاشية ولزوم الدور لاجل شرعية الحكم فالاعمان موقوف على توجه التكليف وهو
على الاعيان ومن يقول بعقلية وجوب الاعيان لا يثبت عليه (ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال) وقيل أكثرهم
وخالف بعض آخرون منهم (لأن التكليف طلب الوقوع منه) أى من المكلف (امتنالا) أى لاجل وقوع الامتنال كما
براهم معمر مانع التكليف بالمحال (أو) طلب الوقوع منه (ابتلاء) أى لاجل الابتلاء بأنه يعلم على الفعل ويشمذيه
للامتنال كبراه قالوا التكليف بالمحال (وهو) أى الوقوع امتنالا أو ابتلاء (من لا شعوره به محال لانه) أى الاقتاع امتنالا
وابتلاء (فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر) وهذا لا يثبت من قائل التكليف بالمحال لانه لا يسلم على ربه طلب المحال
محال فلا يمكن أن يستدلوا بهذا فالاولى أن يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا متصف بمن لا شعوره فاستحال
التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل (قل اللازم) الضرورى (أن التكليف بشرط عدم الفهم محال في زمان عدمه) وليس
الفهم محالا في زمان عدمه فكذا التكليف المشروط به فان أريد أن طلب الوقوع امتنالا أو ابتلاء محال من لا شعوره بشرط
عدم الشعور فاللازم استحالة التكليف بشرط عدم الشعور والمسمى استحالته في زمانه وان أريد أن طلب الوقوع منه محال
في زمان عدم الشعور فمفوض (أقول) في الجواب (لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف) ولوازمه

فلهذا يتوارى نقله وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام فذلك لا من بين أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقرآن واستقلالها على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المداومة عليه اكتفاء بثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم الآيات ولأن غير القرآن أعظم في عمر كل واحد مرة واحدة وعظمه بين يدي نفر يسير والقرآن كان يردده طول عمره مرة بعد أخرى وبقية على كافتهم قصدوا يأمرهم بحفظه والتلاوته والعمل بوجبه وأما المعوذتان فقد ثبت نقلهما ما شاع من القرآن كسائر السور وإن مسعود رضى الله عنه لم يذكر كونهما من القرآن لكن أنكر اثباتهما في المصحف واثبت الحد أيضا لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بإثباته وكتبته ولم يجهده كتب ذلك لا سمع أمر به أنكره وهذا تأويل وليس بخدا لكونه قرآنا ولو جحد ذلك المكان فسق اعظم ما يضاف إلى مثله ولا إلى أحد من الصحابة وأما تركه النصارى نقل كلام عيسى عليه السلام في المهد فلهذا لم يتكلموا بالبحضة نفر يسير مرة واحدة لتبرئ من علمها السلام عما نسبوا لها إليه فلم ينتشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم فاندرس فيما بينهم وأما شعب ومن يجري مجرا من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة يتفردون بها بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل مجزأتهم إذ لم يكن لهم مجزأت ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من نبي ذي معجزة وأما الخبر عن المس والمسل للذكر وما تعبه البلوى فيجوز أن يخبره الرسول عليه السلام عددا يسيرا ثم ينقلونه أحاد أو لا يستفيض وليس ذلك مما يعظم في الصدور وتوفر الدواعي على انتحادث به دائما **§** القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع وأما بدات بماعدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه فان قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه اذ لو كان صدقا لما أخلا الله تعالى عن دليل على صدقه قلنا لم يستحيل أن يخلينا عن دليل قاطع على صدقه ولوقبل هذا قيل يعلم صدقه لانه لو كان كذبا لما أخلا الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاوما لهذا الكلام وكيف يجوز ذلك وإنهم منه أن يقطع

(ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء) الذين هم مافرا العلم والشعور (فوجوده بدونه) أي وجود التكليف بدون الشعور (محال) لانه وجود المشروط بدون الشرط (والحال محال في جميع الاوقات) فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدم الشعور فيتم المطلوب (واستدلل لوصح) تكليف الغافل (الصحيح تكليف البهائم اذ ما لا يعقل يتقبل فيه الاعداء الفهم وهو لا يعقل) على هذا التقدير فهما سياتان (قيل) لا نسلم أنه لا مانع يتقبل الاعداء الفهم (بل لعل المانع عدم استعداد الفهم ولا نزاع في اشتراطه) وهذا غير وافي لقضاء الضرورة أن الانسانية لا تدخل لها في الباب الوجود الفهم فالإنسان الغير الفاهم والبهيمة (سواء سياتان والاستعداد المجرد من غير الفعلية لا يوجب الفهم ما لا فلا يصح التكليف حاله والاصح تكليف البهيمة (أقول) لا يصح أنه لا نزاع في اشتراطه (بل فيه نزاع أيضا فان المنازعين) في اشتراط الفهم (هم المجوزون للتكليف بالخال) لا غيرهم وتكليف من لا استعداد له ليس بأعدم التكليف بالخال هذا وهو غير وافي فان هذا القدر لا يكفي في ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان نظروا فلا دخل لكونهم مجيزين والألا وجهه (بل الحق) في المنع (على رأيهم منع بطلان الثاني فان تكليف البهيمة بشئ ليس بأعدم تكليف الإنسان بالجمع بين التقيضين) واذ قد أجازوا هذا فليجوز ذلك وأما على ما هو الحق في الواقع فلا مسامح للمنع فان بطلان الثاني ضروري وجميع عليه على ما نقلناه أنه لا نزاع فيه (على أن عدم استعداده) أي الفهم (في البهيمة مع غائل الجواهر) كلها إنسانا كانت أو بهيمة لان كلها مؤتلفة من جواهر فرد لا غير والروح أيضا جسم مؤلف منها عند أكثرهم لعدم ثبوت المجرىات فلا قصور من جهة القائل (و) مع (أن كل شئ يخلقه الله تعالى اختيارا) والله قادر على كل شئ فهو قادر على اعطاء البهيمة الفهم ففهمها استعداد الفهم أيضا فلا وجه لادعاء مانع عدم الفهم فيها (محال تأمل فتأمل) فيه إشارة إلى أنه يمكن أن يكون المنع الاستعداد العادي وفي البهيمة الاستعداد العادي غير مسلم هذا المجوزون تكليف الغافل (قالوا أولا كلف السكران حيث اعتبر بطلاة وإيلاؤه) وهو غافل فصحة تكليفه بل وقع (قلنا) لا نسلم أن اعتبار الطلاق تكليف بل (هو من ربط المسببات بأسبابها) فانه اذا صدر سبب الطلاق من السكران وقع جبرا وصارت الزوجة اجنبية (كالصوم) يجب في الذمة جبرا (بشهود الشهر) وان لم يكن مكافا بالاداء كالحائض

(١) قوله سواء سياتان كذا في النسخ ولعلهما نسختان جمع التامخ بينهما كتبه معصمه

بكتب كل شاهد لا يقطع بصدقه وكفر كل قاض ومفت وفقيه إذا لم يعلم إسلامه وورعه بقاطع وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصدقه فليقطع بطلانه وهذا بخلاف التعدي بالنسبة إذا لم تظهر مجرمة فأنقطع بكذبه لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كلفنا تصديقه ونصدقه بغير دليل محال وتكليف المحال محال فبه علمنا أنكم تكلف تصديقه فلم يكن رسولا بالإنقطاع أما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم يتعبد فيه بالتصديق بل بالعمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن مصبون وإن كان هو كذا وبأول وعلمنا بقول شاهد واحد فحين مخاطبون وإن كان هو صادقا وإن قيل إلّا واجب إقامة المجرمة لتعرف صدقه فتمنع فيما يشترع فليجب عليه إزالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالشفافة والاشاعة إلى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافه به قلنا الاستحالة في أن يقسم الشارع شرعه إلى ما يتعبد فيه بالعمل والعمل فيجب فيه ما ذكرتموه إلى ما يتعبد فيه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسع من الرسول العلم والعمل جميعا وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطا بنظن الصدق في الخبر وإن كان هو كذا باعند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس وقول شاهد عيّن المدعي عليه أو عيّن المدعي مع الشكول فلا نجعل شيئا من ذلك

(القسم الثاني من هذا الأصل في أخبار الآحاد) وفيه أبواب (الباب الأول) في إثبات التعبد به مع قصوره عن إفادة العلم وفيه أربع مسائل (مسألة) أعلم أن تريد خبر الواحد في هذا المقام ما ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم فها نقله جماعة من خمسة أو ستة مثله فهو خبر الواحد وأما قول الرسول عليه السلام مما علم محتمل فاسم خبر الواحد وإذا عرفت هذا فنقول خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة وإنما لا تصدق بكل ما نسمع ولوصدقنا وقد نأخر خبرين فكيف نصدق بالثنتين وما حكى عن الحديثين من أن ذلك يوجب العلم فله علم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل إذ يسمى الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهري وباطني وإنما هو الظن ولا عمل لهم في قوله تعالى فإن علمتموهن مؤمنات وأنه أراد الظاهر لأن المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الإيمان دون الباطن الذي لم يكف به والإيمان باللسان

لكن على هذا يجب أن لا يكلف بالكف عنها فلو طهنا لم يأثم ثم قال مطلع الأسرار الإلهية لا بأس بالتزام ذلك فإنه كالنام عند العلم الخبير لأن السكر محرم أقصى إلى القبح فيؤخذ به بخلاف النوم (أقول يشكل بصدقه إسلامه) ليس الأشكال فيه من جهة أنه لو صح منه كان آثما لفرض فيصير مكلفا كيف وأنه يجوز أن يكون حاله كمال الصبي يصح إسلامه مع عدم الوجوب عليه بل لأن الإسلام اعتقاد وقرار الاعتقاد لا يتصور منه فإنه فرع العقل لأن يقال يصح الإسلام من السكران الذي فرع من العقل قضاء وديانة والذي لا عقل له يصح قضاء فقط وليس في الإقرار أشكال وهو ممكن منه فتأمل (والحق) في الجواب (أن السكران من محرم) ليس مكلفا حقيقة بمعنى أنه مطلوب منه شيء بل (مكلف زجرا) بمعنى أنه يجازى مثل جزاء الصالح لا حل الزجر (فصع عباراته من الطلاق والعناق وغيرها) ويترتب أحكامهما من فرقة الزوجة وحرية العبد وغيرها ويؤخذ بنزله العبادات الواجبة (فيلزمه الأحكام) كهادنوية وأخروية والسرقة أنه أعانها بما يأتي ما يأتي من فعل محرم فعلة باختاره وكان يمكن أن لا يرتكب فلا يأتي بهذه القبايح والقبايح كلها باختياره حكمنا فقط ما قيل أنه لا وجه لتكليف ولو زجرا لأنه إن كان ذاعل يسر فهو فاهم للخطأ فتكليفه تكليف الصالح والأفلاحة لتكليف لانه والميت والمجنون حواه (الا الرد لعدم القصد) للسكران والردة عبارة عن الاعتقاد الفاسد فلا يأتي عن إقصائه (فكانت لزوم) لها (الالتزام) لها ولزوم الكفر ليس كفر ايل التزامه وإنما اعتبرنا القصد في ثبوت الرد دون الإسلام (ترجيح الجانب الإسلام) فإنه بعلم ولا يعلى فثبتت بشبهة ولا يرتفع بشبهة والحق أن هذا في القضاء فقط (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى لا تنقضوا الصلوات وأنتم سكارى (الآية فكما هو حال السكر بالتردد) الصلوة وهو حال عدم الشعور (أقول) لانسان حال عدم الشعور (بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والذهبان) ونظاره في هذه الحاله شاعر البتة فإن قلت قد اعتبر الامام الهمام في حد السكر عدم التمييز بين السماء والأرض ولا شعور في هذه الحال أصلا أجاب بقوله (واعتبار أي حقيقته) رجه الله (عدم التمييز الحد) للسكر (الموجب للعدم احتياط) منه لأنه حقيقة عنده وإنما احتاط فيه لأن أمرا حدا أهم (لان مبنا على الدرر) ونحن مأمورون بان ندرأ ما يدان الشبهات فاعتبر درجته الشديدة فإن الضعيف

يسمى اعماجازا ولا تمسك لهم في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وأن الخبر لو لم يفد العلم لما حاز العمل به لان المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة الاعبا يتحقق وأما العمل بخير الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعا ووجوب العمل عند معلوم قطعا كالحكم بشهادة اثنين أو عين المدعى مع تكول المدعى عليه (مسئلة) أنكر منكرين حواز التعبد بخير الواحد عقلا فضلا عن وقوعه سمعا فقال لهم من أين عرفتم استحسانه أبالضرورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورة وبديل ولا سبيل لهم الى اثباته لانه لو كان محال للكان يستحيل إزالته أو لمفسدة تتولد منه ولا يستحيل إزالته ولا التفات الى المفسدة ولا نسلم أيضا والتفتنا اليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فان قيل وجه المفسدة أن يروى الواحد خبرا في سفل دم أو في استحلال بضع وربما يكذب فيظن أن سفل الدم هو باهر الله تعالى ولا يكون باهره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفل دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك فيصعق من الشارع حواله الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا أمر الله تعالى باهر فغيرنا أمره ما نكون على بصيرة ما معتنون أو مخالفون والجواب أن هذا السؤال ان صدر من ينكر الشارع فنقول له أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده اذا طار بك طائر وظننته غرابا فقد أوجب عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن مدرج بالحس وجوده فيكون الوجوب معلوما في أي بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعا وأصاب فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غرابا علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له اذا ظننت صدق الراوي والشاهد والخالف فاحكم به واستمع بعد اعرفة صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثل صدق أو كذب وادمت متعبدا بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي يحسه من نفسه وهذا ما نه تقدمه في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك وأما اذا صدر هذا من مقر بالشرع فلا يتكبر منه لانه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى ومعاينة الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه خمسة ثم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله

قاصر من وجه فان قلت اذا كان السكران فاهما ما معنى قوله حتى تعلموا ما تقولون قال (ومعنى حتى تعلموا) ما تقولون (حتى تفهموا) ما تقولون (وهذا) الذي ذكرنا (لاتأويل فيه) فان العلم في اللغة اليقين الواقعي لا غير الاجحاز وفي بعض النسخ وهذا تأويل ولا يظهر له وجه ولعله من سوء النسخ الا أن يريد أن هذا تأويل لا تفسير فانه بالأي حرام (والقوم التزوا) التأويل (بانه منهي عن السكر) لاعتن الصلاة في حال السكر فالمعنى لا تسكر واحق تصالح حال السكر (كقولهم لا تمت وأنت ظالم أي لا تنظم قموت ظالم هذا) فان قلت لا يساعد شأن التزول فان الخبر بعد نزول هذه الآية بقيت مباحة كما فصل في التفاسير قلت المعنى منهي عن السكر وقت الصلاة أي لا تسكر واوقت الصلاة فتصالحون وانتم سكارى ووقع في تلك الصفة فقر كوا وقت الصلاة وما بقيت بعد نزول هذه الآية مباحة الا في أوقات غير أوقات الصلاة فتدبر ﴿مسئلة المدوم مكلف خلافا للمعتزلة﴾ ولما كان المتبادر منه انه مكلف مخير وهو يتناقى عدم تناول الخطاب شفاها فسر به قوله (والمراد منه التعلق العقلي) أي التعلق بشرط وجودهم على صفة التكليف (لا التحيزي) الشفاهي قيل الاشعرية يتفصون هذا اعمار عليهم اذا كان المدوم مكلفا فانهم أجدر بان يكون مكلفا ورده عليهم أن المدوم هل يجب عليه شيء أولا وان شئت قلت هل مأمور أم لا فعلى الاول كيف لا يجب على النائم وكف أمكن لكم الاستدلال عليه بجواز التزول فان المدوم تارك من غير مؤاخذه مع القول بالوجوب عليه وعلى الثاني فالوجوب حادث فكذلك الإيجاب لانه متحده مع فلا تكليف أرزى وأيضا التعلق داخل في حقيقة التكليف واذا لتعلق في العبد فلا تكليف وأما نحن فلا رد علينا لان يجوز تعلق الامر بالمدوم والإيجاب من غير تحقق الوجوب وبالعكس أما الإيجاب من غير وجوب في المدوم وأما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع كإروى عن الامام الهمام أي حنفية هذا الكلام بعض الاخبار الذي يعتقد الانامل بالاعتقاد صاحب المحكم رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا وبين الاشعرية أصلا فان معنى تجوزهم التكليف للمدوم أنه بحيث لو وجد بشرط التكليف لتعلق به الحكم وهذا المعنى النائم أيضا مكلف عندهم ونحن لا نذكر ذلك فان أراد هذا الخبر في الشق الوجوب الشفاهي فنحار أنه ليس يجب على المدوم ولا يترجم منه انتفاء الإيجاب ولا يقضي الإيجاب ذلك فان التغير الذي يشه ما يجوز انتفاء أحدهما

عليه وسلم وشهادة خزي عن ثبات حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهادة موسى وهرون والانبياء صلوات الله عليهم وقد
يظن ذلك كشهادة غيرهم ثم ألقى المظنون بالمطروح به في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع
به وفتوى سائر الأئمة وحكم سائر القضاة مطلق وألقى بالعلوم والكعبة تعلم قطعاً بالعيان ونظراً بالاجتهاد وعند الظن يجب
العمل كما يجب عند المشاهدة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستعمل أن يلقى المظنون
بالمعروف وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يفرق بين هذه الخمسة في مقسدة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلاً فان قيل فهل يجوز
التعبد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق وهذا الشرع عندنا فاسد بل يجوز أن تجعل حركة الفئات
علامة التعبد بالصلاة فخر لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة فتكلف العمل عند وجود الخبر بشئ وكون الخبر صدقاً أو كذا
شئ آخر (مسئلة) ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد دون الأدلة السمعية واستدلوا
عليه بدليلين أحدهما أن المفتي إذا لم يجد دليلاً فاطمان كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلم يحكمه لم تعطط
الاحكام ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان مبعوثاً إلى أهل العصر يحتاج إلى انفاذ الرسل إذا يقدر على مشافهة الجميع ولا
إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أنفعد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدنته وهذا ضعيف لأن المفتي
إذا فقد الأدلة الفاطمية يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب كالوفد خبر الواحد أيضاً وأما الرسول صلى الله عليه وسلم
فليقتصر على من يقدر على تبليغه فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكفبه فليس تكليف الجميع واجباً نعم
لو تعبد بنابى بكلف جميع الخلق ولا يخفى وأقصة عن حكم الله تعالى ولا شخصاً عن التكليف فرعاً يكون الاكتفاء بخبر الواحد
ضرورته حقه والدليل الثاني أنه م فالواصل صدق الراوى يمكن فلم نعمل بخبر الواحد لكننا قدر كنا أمر الله تعالى وأمر رسوله
صلى الله عليه وسلم فلا احتياط والحزم في العمل وهو باطل من ثلاثة أوجه أحدها أن كذبه ممكن فربما يكون علماً بخلاف
الواجب الشافعي أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق لأن صدقه ممكن الثالث هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنبي

مع بقاء الآخر كيف والوجوب عندهم هو مفعول ما أخذ مع التعلق بالأمور ولا يمكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب
وأما الإيجاب فتعني الفعل من حيث هو قائم بالامر وهذا القيام حاصل أبدأ وأزلاً وأما الوجوب والإيجاب اللذان هما اعتباران
وبينهما مطاوعة فكلاهما متفقان في الازل عندهم وإن أراد الوجوب العقلي تخشاً أن العدم في الازل يجب عليه الأمور
وجوباً عقلياً لا مطاوعة أو لا يظهر أن يقال الوجوب والإيجاب العقلان ثابتان في الازل ولا استحالة وكذا حال النائم والمغتران ليسا
في الازل كيف والمعتبر في الإيجاب المنجز التعلق المنجز فلا يتحقق إلا عند وجود المكلف قوله وأيضاً لم يقدم الجواب عنه
بوجهين ثم قال مطلع الاسرار الإلهية وأما الوجوب السابق على الشرع فذهب مشايخنا الكرام كالشيخ الإمام علم الهدى
أخيه منصور المازندراني رضي الله عنه لكن حاصلها أن الأحكام مدركة قبل ورود الشرع ولا يلزم منه أن تكون بلا أمر كيف
والأمر قائم بذاته تعالى ورد الشرع به أم وأما الشرع كاشف فكذلك العقل عندنا كان كاف عن الأمر في بعض الأحكام فقدر
(لنا ولا) يكن المعدوم مكلفاً (لم يكن التكليف أزيلاً لتوقفه على التعلق) ولوعقلاً وأدرك يمكن المعدوم مكلفاً يتعلق به في
الازل ولا موجود فيه حتى يتعلق به (و) التالي باطل بل (هو أنى لأن كلامه تعالى أنى) لأن كلامه صفة له تعالى فيكون
قائمه به فيستحيل حدونه (لا امتناع قيام الحادث بذاته تعالى وفيه مافيه) لانه لا يتم على المعتزلة قائمه يقولون انه ليس صفة
قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكامل بكلام قائم بحسب قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمستقيم غير قيام المبدأ فإن التكلم
مشتق من التكلم وهو خلق الكلام والخلق صفة تعالى ولا يلزم منه كون الكلام صفة ولانه لا يتم على الكرامية القائلين
بقيام الحادث بذاته تعالى كذا في الحاشية ولا يخفى على المستنطق بان مخالفة الحق له انضر التمامية كيف ومسئلة كون
الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعة لأوجه الرب والارتباب فيه ألا ترى كيف قال الإمام أبو حنيفة من قال بخلق القرآن
فهو كافر قالوا وهم الكفران لأن الكفر وكيف صبر الإمام أحمد على أن يحلفه التعذبات وبغير خلافها على اللسان فضلاً
عن الإنكار وانظر إلى ما قال الإمام الشيخ داود الطائفي عند حلول هذه الحادثة قام أحمد مقام الانبياء وسئل الإمام الهمام جعفر
ابن محمد الصادق كرم الله وجهه ووجوه بانه الكرام عن القرآن هل هو خالق أو مخلوق فأجاب القرآن كلام الله غير مخلوق

الاصلي فلا ترفع بالوهم وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وان كان فاسدا فهو اقوم من قوله ان الصدق اذا كان ممكنا
 يجب العمل به (مسئلة) الصحيح الذي ذهب اليه الجماهير من سلف الامة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين
 انه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا وان التعبد به واقع سمعا وقال جماهير القدرية ومن تابعهم
 من اهل الظاهر كقاساني بخبر جم العمل به سمعا ويدل على بطلان مذهبهم مسلكتان قاطعان احدهما اجماع الصحابة على
 قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر بانفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاية والرسول الى البلاد وتكليفه بانهم تصدقهم فيما
 نقلوه من الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين (المسلك الاول) ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد حتى
 وقائع شتى لا تنحصر وان لم تتواتر احادها فحصل العلم بعمد وعها ونحن نشير الى بعضها فيما روى عن عمر رضي الله عنه في وقائع
 كثيرة من ذلك قصة الجنين وقبامه في ذلك يقول اذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من الجنين فقام اليه
 جليل بن مالك بن النابغة وقال كتب بين حارتين يعني ضربت ضربا فمضت احداهما الاخرى عس طع فالتقت جنينا متافقتا فيه
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فترع عبدأ وولده فقال عرو لم نسمع هذا القضيانه بغير هذا أي لم نقض بالغة أصلا وقد انفصل
 الجنين ميتا للسل في أصل حياته ومن ذلك انه كان يرضى الله عنه لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فلما أخبره الضحاك أن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان يورث امرأة أشيم الضبابي من دية رجع الى ذلك ومن ذلك ما تناظره بيه الاخبار
 عنه في قصة المحوس أنه قال ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم وقال أنشد الله امرأ سمع فمهم شيئا الارفعه الانفاقال عبد الرحمن
 ابن عوف أن شهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوهم سنة أهل الكتاب فأخذ الجزية منهم وأقرهم على دينهم ومنها
 ما ظهر منه ومن عثمان رضي الله عنهما وجاهرا للصحابة رضي الله عنهم من الرجوع عن سقوط فرض النسل من النقاء لثناين
 بخبر عاتشة رضي الله عنها وقولها فقلت ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذنا من ذلك ما صرح عثمان رضي الله عنه
 أنه قضى في السكبي بخبر فريرة بنت مالك بعد أن أرسل اليها أسألهما ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد

وبالجمله مسئلة عدم خلق القرآن وكونه صفة قديمة مجمع عليه اجماعا قاطعيا لا يضر بخالفة الجماع فيه وكذا لا يضر بخالفة
 السكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر ثم في ههنا سؤال هو ان اللازم من الدليل كون الكلام التفسيري هو الذي يكون
 تعلقه عقليا ويكون التكليف بعد وجودهم تخيرا فلا يكون مدلول الكلام اللفظي الذي يحمله التكليف به تخيرا وقد صرحوا
 بكونه مدلوله كذا في الحاشية ولا يذهب عليك أن معنى التعلق العقلي تعلق بوجوه المكلف بصفة التكليف فكان في
 الازل طلبا لمعلقه فاذا وجد المكلف بصفة التكليف فقد تخرج الطلب الذي كان معلقا فان التعليق بالامر المحقق تخيرا وهذا
 الطلب المحقق فالو مدلول اللفظي وأما إحقاق الحق فسنذكر بندها منه في الاصول فانتظر فانه يظهر لك أن اللفظي له نوع من
 الاتحاد مع النفس ولا ينافي ذلك الافتراق بحسب التعليق والتعلق فتدبر المعتزلة (قالوا) لو كان التكليف قديما يلزم
 أمر ونهي من غير متعلق موجود) اذ قدم الامر ولا مأمور (وذلك سفسه وعبث) وهذا لازم عليهم في الكلام اللفظي أيضا
 فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب في التوراة قبل أن يخلق آدم
 بأربعين سنة فقصي آدم به بغوى وهذا خبر من غير متعلق وهو كذب فاهو جوابكم فهو جوابنا (قلنا اما يلزم ذلك) أي السفسه
 والعبث (لو كان الطلب في الازل تخيرا) ولا نقول به (أما لو كان ممن سيكون) معلقا على وجوده مع صفة التكليف (فلا) يلزم
 (كأمر الرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه أجمعين (في حقنا بذلك) اندفع ما قبل انه لا يصح تعلق التكليف بالمعدوم كيف
 لا (وان تحقق التعلق بدون المتعلق بمتنع ضرورة أن الاضافة لا تحقق بدون المضاف اليه) والتعلق اضافة بين الأمر والمأمور
 (وذلك) الاددفاع (لان الامتناع) المذكور (في التعلق التخييري) وأما العنق فلما يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا
 متحققا بالفعل (فيكنى له العلم فتدبر) فانه جلي وبكر (قيل) في الجواب (السفسه والعبث من صفات الافعال) ولا يتصف
 بهما الكيف (والكلام النفس من الصفات) دون الافعال (فلا يتصف بهما) فلزم السفسه والعبث ممنوع (أقول) لا بل
 يتصف بهما بعض الصفات أيضا كيف لا (الامر طلب والطلب يتصف بهما اجماعا اعلم أن عبد الله بن سعيد) القطان
 (من الاشاعرة) أي من أهل السنة والجماعة وكان مقدما على الاشعري (ذهب مستخلصا عن) هذا (اللزوم) لزوم

واستقهاره باليمن حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعتني الله بمشائمه وإذا حدثني غيره ما حلقتة فإذا حلف صدقته وحديثي أبو بكر وصدق أبو بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنبا الحديث فكان يحلف الخبر لا تهمة بالكذب ولكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه والعرض زمن تغيير لفظه نقلا بالمعنى وثلاثا يقدم على الرواية بالظن بل عند السماع المحقق ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه كان يرى ان الحائض لا يجوز لها أن تصدر حق يكون آخر عهد هذا الطواف بالبيت وأنت كرى ابن عباس خلافة في ذلك فقيل له ان ابن عباس سأل فلانة الانصار به هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فخرج زيد بن ثابت يهتف ويقول لان ابن عباس ما أراك الا قد صدقت ورجع الى موافقة بخبر الانصارية ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال كنت أسيق أبي عبيدة وأبا طلحة وآتي بن كعب شرا بما من فضيخ غمرا إذا أت فقال ان الحمر قد حرمت فقال أبو طلحة قم بأنس الى هذه الجرافة كسرهما فقامت الى مهراس لنا فصر بها بأسفله حتى تكسرت ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل ان فلانا رجلا من المسلمين يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس بعيسى بن اسرائيل عليه السلام فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر بشي يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى بن اسرائيل فقبحوا ابن عباس العمل بخبر الواحد وبادروا الى التأكيد بأصله والقطع بذلك لاجل خبر أبي بن كعب ومنها أيضا ما روى عن أبي الدرداء انه لما باع معاوية شيئا من أنيسة الذهب والورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية اني لا أرى بذلك بأسا فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبرني عن رأيه لا أسا كذلك بارض أبدا ومنها ما اشتهر عن جماعة في أخبار الانحصر الرجوع الى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهم والى فاطمة بنت أسد وفلانة وفلانة ممن لا يصحح كثره والى زياد واسامة بن زيد

السفة والعبث (الى ان كلامه) تعالى (ليس في الازل أمرا أو شيئا أو غيرهما) من الاخبار والاستفهام بل يتصرف فيه فيما لا يزال بعد حدوث العلاقات والمتعلقات (بل القديم هو الامر المشترك) بينهما (والاقسام محدثة) وقد رأيت في كتب بعض المحدثين انهم حكوا بكون هذا الرأي مختارا (وأورد عليه أن هذه) الاشياء من الامور والنهي وغيرهما (أقوال) الكلام (و يستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما) فلا يصور قدم المشترك (وأجاب) عبد الله بن سعيد (عنهم أنها أنواعه بل) انها (عوارض بحسب) عروض (التعلق) وهو حادث (ويجوز خلوه عنه) وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه أمرا ونهيا ويمكن الاستناد بان كلامه تعالى واحدا معين فلا يكون جنسا صادقا على الحقائق المختلفة (أقول) هذا الجواب غير تام فاناسلنا أنهم ليست أنواعا لكن لاشتباه في أنها أقسام (و وجود المقسم بدون) وجود (قسم محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض) واذا قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض (فيلزم عليه القول بوجود قسم متايدون هذه العوارض وهو) باطل (لا يعقل مع أنه) يلزم خلاف الفرض إذ (قال ان القديم هو المشترك) هذا خلف قدبر اعلم ان كلامه تعالى واحدا زلي لا اختلاف فيه في ذاته ولا انقسام بل انما يتعدد وينقسم بتعدد العلاقات ومما قال القائل ان ليس في الازل تعلق فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان يتعدد فيما لا يزال بعروض العلاقات المتعددة نعم لو كان كليا صادقا على الكثير لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فحينئذ قوله بوجود المقسم بدون قسم محال مطلقا ممنوع وان خصص بالمقسم الكل في غير ارفع ولعل هذا هو معنى ما في الحاشية أنه فرق بين التقسيم بالعوارض وبينه بعد عروض العوارض وهما التقسيم من القبيل الشافي وعروض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون الاقسام فيما لا يزال محال لكن الحق أن المعنى المقصود فيه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما ولا يخفى أن قصد التخاطب بالفعل البتة يستدعي وجود الاقسام وأما قصد التخاطب فيما سيكون فلا يستدعي الاتحاق الاقسام فيه والسرفه أن التخاطب لا يكون الا في التعلق التخيري فلا تعلق في الازل الا المعنى جهة الفائدة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل ولك أن تقول انه سبحانه وتعالى يعمل في الازل المكلفين بعبادتهم وأنهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف مأمورون بكذا وممنوعون عن كذا أولا يعلم وعلى الشافي يلزم أن لا يتحقق التكليف فيما لا يزال

وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم من الرجال والنساء والعبد والمولى وعلى ذلك حريته سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعي رحمه الله وجدنا علي بن الحسين رضي الله عنه يقول على أخبار الأحاد وكذلك محمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وأوسمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك حال طائوس وعطاء ومجاهد وكان سعيد بن المسيب يقول أخبرتني أوسعة الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه سنة ويقول حدثني أبو هريرة وعروة بن الزبير يقول حدثني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الخراج بالضمان ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز فينقض عمر فضاه لاجل ذلك وكذلك عيسر بالين ومكحول بالشام وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وباعوهم كعلقة والأسود والشعبي ومسرور وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم ينكر عليهم أحد في عصر ولو كان نكير لنقل ولوجب في مستقر العادة اشتباهه وتوفر الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به فقد ثبت أن ذلك يجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم فإن قيل لعلهم علوا بها مع قرآن أو بأخبار أخر صاحبها وظواهر ومقاييس وأسباب قارئتها لا يعجز هذه الأخبار كما عظم كما قلتم عليهم بالعموم وصيغة الأمر والنهي ليس ناصري بمحالي اسم عا ولا يعجز دهايل بهام مع قرآن قارئتها قلنا لانهم لم ينقل عنهم لفظ انما علمنا يعجز الصيغة من أمر ونهي وعموم وقد قالوا ههنا في الاهد الفضيحة غير هذا وصرح ابن عمر رضي الله عنهما رجوعهم عن المخاطبة بخبر رافع بن خديج رجوعهم في النقاء الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها كيف وصيغة العموم والأمر والنهي قط لا تنفصل عن قرينه من حال المأمور والمأمور به والأمر أماما وبه الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا يثبت به حتى يكون دليلا بسببه فتقدر ذلك كتقدير قرآن في علمهم بنص الكتاب والخبر المتواتر والاجماع وذلك يطل جميع الأدلة وبالجملة فنشدهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها فإن قيل فقد ذكرنا العمل بأخبار كثيرة أيضا قلنا ذلك لفقد شرط قبولها كما سيأتي وكثير كوا العمل بنص القرآن وبأخبار متواترة لاطلاعهم على نسخها وفوات الأمر وانقراض من كان

أيضا لأنه لم يعلم ذلك وهو باطل فتعين الأول فثبت الأمر والنهي العقليان فلم وجود قسمتهما (وأيضا لا يكون المعدوم حينئذ مكافئا) أي حين وجد الكلام ولم يصبر أمر أو نهيا ولا شيئا من الأقسام (اذلا تعلق) للكلام بفعل المكلف حينئذ وقد يجاب عنه بالتزام عدم كون المعدوم مكافئا عنده وهو فاسد لأن اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم إذ عند انكار ذلك لا يوجب إلا رد لا يصح الاحتصاص عنه بهذا الوجه وقد كان القطان انما قال هذا الكلام مستخلصا عن الأيراد المذكور لأن يقال المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور في إزالة التكليف التعليلي كما قال مطلع الاسرار الإلهية لعله أراد بالأمر والنهي المنفيين الأمر والنهي المنجزين فحينئذ يرجع إلى ما ذهب إليه الجمهور وحينئذ لا شبهة في أن عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة (والمعتزلة قالوا) لو كان الخطاب أزليا (بلزم قدم عدم التنافي) فإن المعدومين غير متناه فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب (فإن المتعلقين بغير المتعلق بعمر والحوادث) أن لا تعدد في الخطاب المتعلق بالذات (وأن التعدد) العارض له (بحسب تعدد العلاقات تعدد اعتباري فانه) أي الخطاب (صفة واحدة أزلية) لا تعدد فيه (كالعلم والقدرة وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب العلاقات لا باختلاف الذاتيات) كتقسامها (هذا) فإن قلت هب أن التعدد فيه بحسب العلاقات اعتباري لكن العلاقات ليست اختراعية محضه بل لها حظ من الثبوت الواقعي والازم كون الأمر والنهي اختراعية فليز في التسلسل قلت معنى كونها واقعية أن الخطاب إذا قس إلى متعلقه صالح لأن يشترع عنه التعلق لأن التعلق أمر موجود في التعيين فتأمل ثم الإشكال ساقط من الأصل لأن المكلفين محصورون بين وجود أم عليه الصلاة والسلام وبين القيامه فهم متناهون وكذا العلاقات فتأمل فيه وقالوا فاني لو كان الكلام أزليا لاستوى نسبته إلى الكل والحسن والفتح عندكم شرعي فهو صالح لأن يتعلق بكل شيء فليز أن يتعلق الأمر والنهي بفعل واحد قلنا لانسلم أن الحسن والفتح شرعيان بل الأشياء بعضها حسنة وبعضها قبيحة فتعلق الأمر بذلك البعض والنهي بهذا البعض وإنما يرد على الأشعرية فاجابوا بأن الشيء الصالح المتعلق بالأمور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض آخر كالقدرة وفيه أن تعلق

الخطاب متعلقا به (الدليل الثاني) ما تواتر من انفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم امره وقضائه ورسله وسعته الى الاطراف وهم آحاد ولا يرسلهم الا لقبض الصدقات وحل اليهود وتقريرها وتبليغ احكام الشرع فمن ذلك تأمره بأبكر الصديق على الموسم سنة تسع وانفاذ سورة براءة مع علي وبجيلة فسخ العهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتولته معاذا قبض صدقات اليمن والحكم على أهلها ومن ذلك انفاذه صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان الى أهل مكة متعه لارسله لأمود باعنه حتى بلغه أن قريشا قتلته فقلن انك لو بايع لأجله لبعته الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لأضرمنهم عليهم نارا ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والحيات بقس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبير بن بريد بن حازمة وعمر بن العاص وعمر بن حزم وأسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق أهل السراة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قول قول رسله وسعته وحكامه ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع أصحابه وخلصت دارهم عن أصحابه وأنصاره وتذكر منهم أعداؤه من اليهود وغيرهم وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً فان قيل كان قد أعلمهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات شفها وباخبار متواترة وانما بعثهم لقبضها قلنا لم يجب تصديقهم في دعوى القبض وهم آحاد ثم لم يكن بعث صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط بل كان في تعليمهم الدين والحكم بين المتخاصمين وتعرف وظائف الشرع فان قيل فليجب عليهم قبول أصل الصلاة والركعة وأصل الدعوة والرسالة والهجرة قلنا أما أصل الركعة والصلاة فكان يجب قبوله لانهم كانوا ينفذون لشرع وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة وأما أصل الرسالة والايان وأعلام النبوة فلأذا كيف يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أوجب عليكم تصديقهم وهم لم يعرفوا برسالته أما بعد التصديق به فيمكن الاصفاء في رسله بالحبابة الاصغاء اليهم فان قيل فالتما يجب قبول خبر الواحد اذا دل قاطع على وجوب العمل به كادل الاجماع والتواتر عندهم فاولئك بماذا صدقوا الولاة في قولهم يجب عليكم العمل بقولنا قلنا قد كان تواتر اليهم من سيرة رسول الله صلى الله

الصفة ببعض مع صلاح تعلقيها بالكل ترجيح من غير مرجح وهذا منافق للحكمة فتأمل ﴿مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة﴾ احتترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي اذا التكليف به غير واقع (الذي شرط وجوبه) احتترز به عما لم تتم شرائط وجوبه اذ ظاهر أنه لا يصح وجوبه وتكليفه به عند أحد (اذ اعلم الأمر انتفاء شرط وقوعه) من المكلف احتترز به عما جعل شرط وقوعه وزاد قوله (عند وقته) تنبيه على أن المعترف بانتفاء الشرط ذلك الوقت أما لو عدم وقت التكليف وجد في ذلك الوقت يصح به التكليف البتة (هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح) التكليف به بل يقع (خلافاً للعتزة والامام) في الحاشية قال السبكي الشرائط منها ما يتبادر للذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيطة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام ومنها ما لا يتبادر كانتفاء الارادة لايمان أي جهل وهذا الاختلاف فيه اه ففي هذا الاختلاف في المعنى فانه ظاهر أن الحيطة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز وأما شرائط الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معني (وفي) صورة (الجهل) من الأمر (يصح) التكليف (اتفاقا لا يقال) كذا قال في التعرير (قد تقدم) في مسئلة امتناع التكليف بالمحال (أن) الاجماع منعقد على صحة التكليف بعام الله تعالى (أنه لا يقع ومعلوم أن كل ما يقع فانتفاء شرط) من شروطه (من) ارادة قدسية) كاهورأينا (أوحدة) كاهورأى المعتزلة فقد اتحد ما علم الله أنه لا يقع في الوقت وما علم الله أنه ينتفي شرط من شروطه (في كفاية الخلاف) ههنا (مناقضة) لما نقلوا ههنا من الاتفاق (لانا نقل الاجماع) كان (بالنظر الى) الامكان الذاتي) والصحته دون الوقوع (كيدل عليه كلام بعض المحققين) في شرح المختصر (عند نقل الاجماع حيث قال) الاجماع منعقد على صحة التكليف بعام الله أنه لا يقع (وان ظن قوم أنه ممنوع لقسرة فالتدليل ههنا في الوقوع) للتكليف بعام الله انتفاء شرط من شروطه (بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية) واعلم أن في كلام ابن الحاجب ههنا أيضاً وقع لفظ الصحة فالمنقضة لازمة عليه نعم ارادة الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يابى عن هذه الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على تحقيقه والظاهر في كلام شارح المختصر انهم يابى عن جمع الي ما علم الله يعني وان كان قوم ظنوا أن ما علم الله عدمه ممنوع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقاد الاجماع ثم انه لا يصح خلاف أحد

عليه وسلم أنه بنفذ الولاية الرسل أحاداً كسائر الأكار والروءاء ولولا علمهم بذلك لحالوا للثبوت كل أن يجادل فيه إذا عرض له مثل
ولكن قل ما تعرض الشك فيه مع القرآن فإن الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قد لا يجادلنا بيب في صدقه وإن لم يتوارنا
ولكن يقرنا الأحوال والمعرفة بخط الكاتب وسعد جرائه على الكذب مع تعرضه للطرف في أمثال ذلك (الدليل الثالث) أن العاصي
بالاجماع أمور باتباع المفتي وتصديقهم مع أنه ربما يخبر عن ظنه فالذي يخبر بالسمع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق والكذب
والغلط جائز أن على المفتي كالعلمي الراوي بل الغلط على الراوي أبعد لأن كل مجتهد وإن كان مصيباً فإما يكون مصيباً أو ظالم
يقصر في اتقان النظر وربما يظن أنه لم يقصر ويكون قد قصر وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله الثاني
مذهبه أو وقع لاهروى مذهب غيره فكيف لا يروى قول غيره فإن قيل هذا قياس لا يشهد بالظن ولا يجوز إثبات الأصول بالظن
والقياس والعمل بخبر الواحد أصل كيف ولا ينفذ وجه الظن فإن المجتهد ماضطرب له ولو كاف أحاد العوام درجة
الاجتهاد تعذر ذلك فهو مضطرب في تقليد المفتي قلنا لا ضرورة في ذلك بل ينبغي أن يرجع إلى البراءة الأصلية لا طريق له إلى
المعرفة كما يجب على المفتي بزعمكم إذا لم يخبر الواحد أن رواه غيره يرجع إلى البراءة الأصلية إذا تعذر عليه التواتر ثم نقول ليس
هذا قياساً مطعوناً بل هو موقوف به بأنه في لوصح العمل بخبر الواحد حتى لا تتكلمه لقطعة منه في البياعات ولم يختلف الأمر
 باختلاف المروى وههنا لم يختلف إلا الخبر عنه فإن المفتي يخبر عن ظن نفسه والراوى عن قول غيره كالم يفرق في حق الشاهدين
بين أن يخبرا عن أنفسهما أو عن غيرهما إذا شهدا على عدله غيرهما أو يخبرا عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما (الدليل الرابع)
قوله تعالى فلا تفرعن من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم فالحائفة نفي بسير كاللثة
ولا يحصل العلم بقولهم وهذا فيه نظر لأنه أن كان قاطعاً فهو في وجوب الانذار في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب
على الشاهد الواحد إقامة الشهادة لا يلزمها واحد هالكن إذا انضم غيرها إليها وهذا الاعتراض هو الذي يضعف أيضاً التمسك
بقوله تعالى إن الذين يكتُمون ما أُنزلنا من بينات والهدى ويقولون صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأذاها كما

بمن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي يدطو في الغلوم الشرعية كفي يلزم أن يكون الكافر المصر الذي
مات على كفره غير مكاف كما في جهل وكذا العاصي وتنتفي فائدة تبليغ الرسل إلى المصرين لعدم كونهم مكافين بل يصبر
نعرضهم وقتلهم طلباً لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركين للأمر به من تكليف لله في شتاعة فوق هذه الشناعات
فالخبر أنه لا خلاف فيه هذا (لنا قولهم) التكليف بما علم انتفاء شرطه (لم يعلم أحد أنه مكاف قبل وقت الفعل لحوازان
لا يوجد شرط) من شروطه جواز مشهور المكلف والتالي باطل وكذا المقدم (وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله) فنعوا
بطلان اللازم (وذلك) الانتكار (باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن) بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
نقله القاضي وربما يمتنع ولذا إذا دق قوله (بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب اجتماعاً ووفره تحقق الوجوب) بل عليه
وبما يمتنع الاجماع على وجوب النية بأداء الواجب فإن الخفية يجوزون أداء الصوم باطلاق النية ونية النقل فإن قلت لعل
الاجماع كان قبل الخفية والشافعية قلت لو كان قبل لعرفه لانهم أحباب فخص عظيم وأما بعدهم فلا جماع إلا دخولهم
فالخبر في الجواب أن في الواجب الموسع والزمري اجماعاً لا ريب وهذا القدر يكفي في المطلوب ثم رد أيورد أن أريد بالعلم الحزم
فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وإن أريد بالظن القوي فلا نسلم امتناعه أظن وجود الشرط ممكن وهذا أيضاً غير
وإف لا نفي أكثر الأوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلاً عن القوي المعتزلة (قالوا) لا ما عدم شرطه غير ممكن) لأن
وجود المشروط بدون الشرط محال (والامكان شرط التكليف) فانتفي شرطه فانتفي التكليف وهذا الاستدلال يرشد
أيضاً إلى أن المقصود في هذه المسئلة العقلية لا الوقوعية (قلنا) إن أردتم أن ما عدم شرطه غير ممكن بالذات أو بحسب
العادة فمنوع فإن الضرورة قاضية بالامتناع من أي جهل يمكن بالامتناع وإن أردتم أنه غير ممكن بسبب عدم الشرط
فليس يمكن لا ينافي الامكان ذاتاً واعدة (الشرط) للتكليف (الامكان العادي) الاخص من الذي (وهو لا ينافي الامتناع
غيره) قلنا (أيضاً منقوض بجعل الأمر بعدم الشرط في الواقع) لأن المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الأمر غير
ممكن في الواقع (إذا دخل العلم في الامكان والامتناع فانه) أي العلم بالامكان والامتناع (تابع للعلوم) لأنه سبب كيف

سمعها الحديث وأمثالها ثم اعلم أن المخالف في المسئلة له شبهتان الأولى قولهم لا مستند في إثبات خبر الواحد إلا الإجماع فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة إلا وقد ذكر خبر الواحد فن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي الدين حيث سلم عن اثنين حتى سأله أبابكر وعمر رضي الله عنهما وشهد بذلك وصداقه ثم قبل وسجد له هو ومن ذلك رد أبي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة من مبراة الحديث حتى أخبره معه محمد بن مسلمة ومن ذلك رد أبي بكر وعمر بن عثمان رضي الله عنهم فصار وأمن استناده الرسول في رد الحديث من أبي العاص وطالبه بن يشهد معه بذلك ومن ذلك ما استهزئ به رد عمر رضي الله عنه خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد له أبو سعيد الخدري رضي الله عنه ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر أبي سنان الأشجعي في قصة روع بنت واشق وقد ظهر منه أنه كان يخلف على الحديث ومن ذلك رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في مذهب المستبكر أهله عليه وناههم من عزيه لابي موسى وأبي هريرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك مما يكثر وأكثره الأخبار تدل على مذهب من يشترط عددا في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم لم يجتمعوا فينتظروا التواتر لكننا نقول في الجواب عما سأله عنه الذي روينا قاطع في علمهم وما ذكرناه من ذلك لا سبب عارضة تقتضي الرد ولا تدل على بطلان الأصل كما أن ردهم بعض نصوص القرآن وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الأصل ونحن نشير إلى جنس المعاذير في رد الأخبار والتوقف فيها أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي الدين فيصم ثلاثه أمور (أحدها) أنه جوزا لهم عليه كثره الجمع وبعد افراده بغيره فذلك مع غفلة الجميع إذا غلط عليه أقرب من العقلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت أمارات الوهم بحسب التوقف (الثاني) أنه وإن علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلم وجوب التوقف في مثله ولولم يتوقف لصار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية فحسب سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولنا لعل صدقنا نظر أثره في حق الجماعة واشتغلت ذمهم فالحق بقبول الشهادة فلم يقبل فيه قول الواحد والأقوى ما ذكرناه من قبل نعم لو تعلق بهذا من يشترط عدد الشهادة فليزده اشتراط ثلاثة فربما أنه أن تكون في جمع يسكت عليه

والامكان لا يكون من الغير فإذا كان مجتمعاً فقد توافقت شروط التكليف فلا يصح التكليف به أيضا وفيه أن التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة وقد مر الإشارة إليه لكن لا يصح أن يكون المحال مكافاة في الواقع انجحة الإقناع من ضروريات كونه مطاوعا بقدر (و) قالوا (ثانيا للوجه) التكليف (مع علم الأمر) بانتهاء شرطه (الصحيح مع علم الأمور) بانتهائه (لان عدم الحصول مشترط) ولا يتجمل المانع الا هو ولم يبق على زعمكم (واللازم باطل انتفاقا) ان لا يصح مع علم الأمور (قلنا) أولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر أن الانسان لم يترك سدى وقلنا ثانيا تلامز لم يكن عدم صحة التكليف هناك لعدم الحصول (بل لانتهاء الفائتة) من التكليف وهو الابتلاء ورد عليه أنه يتحقق الابتلاء فإن عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والا هذا فالحق أن علم الأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف كما قدم من المصنف (مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام) أمير المؤمنين (علي) رضي الله عنه فانه كان آمنا وهو ابن سبع أو ثمان وأعوشر سنين والسبب أحوال الصبا وقيل رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بأنه لا يدل على المطلوب فإن التزاع انما هو في صحة ادعائه في حق أحكام الدنيا ولم يثبت بعد ادعائه قبوله عليه السلام إيمانه كرم الله وجهه في حق أحكام الآخرة وسلم وفي حق أحكام الدنيا ممنوع وانما يتم لو ثبت عدم توريقه بأبائنا باطل الدليل وأيضا الدليل موقوف على كفر أبي طالب وأما لو كان مسلما فاقبول إيمانه كرم الله وجهه تبعاً لآبائه لا يدل على القبول في نفسه وأجاب المصنف عن الاول بان صحة الإيمان في حق أحكام الآخرة تدل على صحته في حق سائر الأحكام ومن ثمة يتحكم بصلاته كلفه إلى قبلتنا بالاسلام وقبول سائر الأحكام وردان الصحة في أحكام الآخرة لصحة صلاته والصلوة عليه لا تستلزم الصحة في حق أحكام الدنيا والحصم لا يسلم بل يفرق والشاهد غير تام لأن البالغ قابل لقبول الأحكام دون الصبي والجواب أن مقصوده أنه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الأحكام ثبتت في الكل بظاهره كيف ونصوص انقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التورث والانكاح عامة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت صحة إيمان أمير المؤمنين الفرق بين أحكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا ما عندى وأما الاشكال الثاني ففساده ظاهر فإن أحاديث كثره شهيرة وقد نزل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن عمه أبي طالب ان لا تهدي من أحببت كافي صحيح مسلم وسنن

الباقون لأنه كذلك كان أما توقف أي بكر في حديث المغيرة في توريث الجدة فلهذا كان مثاله توجه اقتضى التوقف ورعالم
 يطلع عليه أحد أو ينظر أنه حكم مستقر أو منسوخ أو لم يزل هل عند غيرهم من مانعه ليكون الحكم أو كذا وخلافه فيندفع أو
 توقف في انتظار استظهار زيادة كايستظهر الحكم بعد شهادة اثنين على حزم الحكم إن لم يصادف الزيادة على عزم الرد أو
 أظهر التوقف ثلاثا يكثر الاقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك إذ ثبت منه قطعا قبول خبر الواحد وترك
 الإنكار على القائلين به وأما حديث عثمان في حق الحكم بن أبي العاص فإنه خبر عن إثبات حق لشخص فهو كالشهادة
 لا تثبت بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروفا بأنه كاف بأقاربه فتوقف تنزيها للعرض وهو نصبه
 من أن يقول متعنتا فقال ذلك لقرابته حتى ثبت ذلك بقول غيره أو لعلها موقفا يستلزم للناس التوقف في حق القريب
 للملاطف ليمتد منه ما تثبت في مثله * وأما خبر أبي موسى في الاستئذان فقد كان محتاجا إليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما
 انصرف عن بابه بعد أن قرع ثلاثا كالترفع عن المنول ببابه فخاف أن يصير ذلك طريقا لغيره إلى أن روى الحديث على حسب
 غرضه بدليل أنه لم يربط مع أبي سعيد الخدري وشبهه قال عرابي لم أتهمه ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ويجوز الإقدام التوقف مع انتفاء التهمة لئلا هذه المصلحة كيف ومثل هذه الأخبار لا تساوي في الشهرة
 والمصحة أحاديثنا في نقل الأقوال عنهم * وأما رد على خبر الأشعري فقد ذكره وقال كيف نقل قول عرابي وبوال على عقبه
 بين أنه لم يعرف عدالة وضبطه * ولذا وصفه بالحفاء وترك النزوع في البول كالأفكار في فاطمة بنت قيس في حديث السكني
 لاتدع كتاب بناؤسته نبينا القول امرأه لا ندري أم صدقت أم كذبت فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الأخبار
 * (الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى ولا تفتا ماليس لك به علم وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى وما شهدنا إلا بما
 علمنا وقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصديقوا بما يحسنه والخهالة في قول العدل حاصلة * وهذا باطل من أوجه
 * الأول أن إنكارهم القول بخبر الواحد غير معذور بل يجوز الخطأ فيه فهو إذا حكم بغير علم * الثاني أن وجوب

الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الإمام محمد الباقر كرم الله وجهه ووجه آياته الكرام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم ورث طلبا وعتيلا أباهما ولم يورث عليا وجمعه راوذا ذكر كنا نصينافي الشعب كذا في وطا الإمام مالك ومن ههنا بان أنه قبل
 في أحكام الدنيا وفيه أن موت أبي طالب كان بعد بلوغ أمير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم أعلم أن الاستدلال
 بصحة اسلام أمير المؤمنين مشكل جدا فإنه سيجي عن قريب قول البيهقي أن تعلق الأحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة
 الخندق وأما قيامه فكان الناطق التمييز وكان إيمان أمير المؤمنين مكابلا أنه أول إيماننا عند البعض وإن كان غير صحيح عند الخذاق
 إلا الأولية في الصبيان فإيمانهم المكلف فلا يلزم من صحته صحة إيمان غير المكلف وفيه الكلام بل الأحرى ما يجي أن الحجر
 من الشرع لم يوجد ولا يلحق فيصعب قطع قول الباب يسنه وبين الكافر لعموم النصوص كما قرنا (قال) الإمام (خبر الاسلام
 بنيت أصل وجوب الإيمان) عليه (لا) نبوت (وجوب الاداء) فإن التكليف موضوع عنه (فإذا أسلم وقع فرضا)
 مسقطا في الذمة (كصوم المسافر) فلا توجه لخطاب بإيجاب الاداء لتفريغ الذمة لأنها فرغت سابقا (فلا يجب تحديده
 بالغنائم) أي نفس الوجوب (شمس الآية لعدم حكمه وهو وجوب الاداء) والشيء أنما يجب ويثبت في الذمة لأجل حكمه
 (وفيه نظر لا لا نسلم أن حكمه ذلك) أي حكم نفس الوجوب وجوب الاداء (بل ذلك حكم الخطاب وانما حكمه صحة الاداء
 عن الواجب) بحيث يقع بعد الاداء عن توجه الخطاب ثم له ليس لفقر الاسلام دليل على نبوت نفس الوجوب وأما
 عدم وجوب التجديد فله لأجل حصول المصلحة للنفس والوجوب أيضا لا فرق بين الإيمان وبين سائر العبادات فتأمل فيه
 * (مسئلة العقل شرط التكليف) ثم له تفسيرات أظهرها أنه آله الفهم وتبيين سائرنا لا يخلو عن الطناب عمل (أنه الفهم)
 لا بغيره (وذلك متفاوت) في السدة والضعف (ولا ينافي) التكليف (بكل قدر) من العقول بل رجة الله اقتضت أن
 ينافي بقدر معتد به (فأنيط بالبلوغ عاقلا) أي غير مجنون لأنه مظنة كمال العقل (فالتكليف دائر عليه) وجودا وعدا مالا على
 كمال العقل ونقصه فان من البالغين من ينقص عقله عن بعض المراهقين كالسفر أنيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشفقة
 أحر غير مضبوط فالحكم دائر عليه وجودا وعدا وموجد المشقة أم لا (قال البيهقي) المحدث رحمه الله (الأحكام) الشرعية

القياس * الشرط الثاني وهو الاول تحقيقا فان العدد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله تعالى فلا وازعه من الكذب فلا تحصل الثقة بقوله وقد اعترفوا في قول الشهادة مسكون النفس وحسن الظن والفاسق أو وثق من الصبي فانه يخاف الله تعالى وله وازع من دينه وعقله والصبي لا يخاف الله تعالى أصلا فهو مردود بطريق الاولى والتسليم بهذا أولى من التسليم برد اقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبان لا يقبل فيما يروي عنه غيره أولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره وتقبل روايته فان كان سبه أنه يتناول ملاك السيد وملاك السيد معصوم عنه فذلك الصبي أيضا محفوظ عنه لمصلحةه . فما لا يتعلق به قد يؤثر فيه قوله بل حاله حتى يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله انه طاهر وعزى أنه لا يصلي الا طاهرا لكنه لا يجوز الاقتداء بالبر والفاجر فكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي أجزأ على الكذب منه أما اذا كان طفلا جازعا عند التحمل بالغاعند الرواية فانه يقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في أدائه ويدل على قبول سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والشحمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما يحكيه بعد البلوغ أو قبله وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان بحال الرواية ومن قول شهداتهم فيما يحكيه في الصغر فان قيل فقد قال بعض العلماء تقبل شهادة الصبيان في الجنائيات التي تجري بينهم قلنا ذلك منه استدلال بانقرائنا اذا كثروا وأخبروا قبل التفرق أما اذا تفرقوا فمتطرق اليهم التلقين الباطل ولا وازع لهم فن قضى به فاعماضي به لكثرة الجنائيات بينهم وليس من الحاجة الى معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على منهاج الشهادة * الشرط الثالث أن يكون ضابطا فمن كان عند التحمل غير مجربا وكان مغفلا لا يحسن ضبط ما حفظه لم يؤيده على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فلسفا

* الشرط الرابع أن يكون مسلما ولا خلافا في أن رواية الكافر لا تقبل لانه متهب في الدين وان كان تقبل شهادته بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ولا يخالف في رد روايته والاعتماد في ردها على اجماع المصدق على سلبه أهلية هذا المنصب في الدين وان كان عدلا في دين نفسه وهو أولى من قولنا الفاسق مردود الشهادة والكفر أعظم انواع الفسق وقد قال تعالى ان جاءكم

العبدان الصبي مكلف بالاعيان لكن لا كل صبي بل صبي بلغ تميزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط كتسبيق فالمرافقة لا يثبت نكاحها عند عدم الوصف بالاعيان للشبهة في البلوغ الى حد التمييز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بغيرهين وأما ما لها في الآخرة فقول كوفي الى الله فان بلغت في علمه حد التكليف بعذها والا وأما عند الوصف بالكفر فقد علم أنها صحت النظر لكن كارت العقل حيث أثبت بالكفر فعلم كونه ما مكفه كافره فكيف بانفساخ النكاح فليس في هذا دليل على أن الصبي غير مكلف بالاعيان عند أئمتنا أصلا فتدبر (أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب) للاعيان (عن العاقلة) والحوادث المأمور بقصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فأما نفي الوجوب فان كان فلا يضرنا (ولنا على القاضي) خاصة (أنه لو كان) كل من الموقوف الالهية (واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعه الجرح) كما هو مذهبه (لكان) الصبي (الآثني) به مؤديا للواجب) لانه صار مخرجا في لزوم الاداء بعد نذر (كلما سافر اذا صام واللازم) هو كونه مؤديا للواجب (باطل اتفاقا) فان قيل يجوز أن يكون رخصة اسقاط فلا يكون الآثني بها مؤديا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط فهي غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما قلنا عن النبي وانما النزاع في أن الوجوب ثابت عليه أم لا وأيضاً قال في الجواب (و ليس رخصة اسقاط لعدم الإجماع بالاتفاق) في الاتيان وفيها ياتى في الاتيان كسلافة المسافر اذا أتمها فتدبر (مسئلة) الالهية) هي كون الانسان بحيث يصح أن يتعلق به الحكم (كاملة بكل العقل والبدن) أي كونه عاقل بالغا (فليس موصوب الاداء وقاصرة بقصور أحدهما كالصبي العاقل) فان بدنه قاصر (والعقوة البالغ) لقصور عقله (والثابت معها) أي القاصرة (بجهة الاداء) لاجوبه كما قدم (والتفصيل في الصبي) ويقاس عليه المعتوه (أن ما يكون مع القاصرة إباحة الله) وهو ما روي فيه جانب الشرع (وهو ثلاثة حسن محض) أي الذي لا يمكن سقوط حسنه بحال (وقبح محض) أي لا يمكن أن يسقط قبحه بحال (وبين بين) أي أمر قديم حسن وقد يفسح (وإباحة العبد) وهو الذي يروي نفسه مصلح العبد في تشريعه (وهو أيضا ثلاثة تان محض) في الدنيا (وضار محض) فيها (ودار بينهما) فتدبر (وقد يضر (الاول كالاعيان) فانه حسن محض (لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين) أما السعادة الآخروية

فأنت بنسافتينوا أن تصيدوا لان الفاسق منهم لجرأته على العصية والكافر لتهرب قد لا ينهم لكن التعويل على الإجماع في سلب الكافر هذا المذهب فان قيل هذا يخصص في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا الاذ لا يلين في السبابة تحكيمة في دين لا يعتقد تعظيمه فاقول كم في الكافر المتأول وهو الذي قد قال بسدعة يجب التكفير سها فهو معظم للدين وتعمت من العصية وغير عالم بأنه كافر فلم لا تلة في روايت وقد قيل الشافعي رواية بعض أهل البدع وان كان فليسابعديته لانه متأول في نفسه قلنا في رواية المبتدع المتأول كلام مبني وأما الكافرون كان متأولا فلا تقبل روايته لان كل كافر متأول فان اليهودي أيضا لا يعلم كونه كافرا أما الذي ليس متأولا وهو المعتاد بلسانه بعد معرفة الحق بقله فذلك مما سندر وتوزع المتأول عن الكذب كسودع النصراني فلا يتطرق اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام وعرف ذلك بالإجماع لا بالقياس الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى ان من جاءكم فليست بنسافتينوا وهذا زوج عن اعتماد قول القاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والعين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروفة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعاع الكذب ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصية من جميع المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب الكبائر بل من الصغار بما يرد به كسرة بصله ونظيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على رصكا كدنه في الحدس يسجر على الكذب بالاغراض التنبؤية كيف وقد سطر طرق العدالة التوقي عن بعض المباحات الفاسقة في المروءة نحو الاكل في الطريق والبول في الشارع وهجبة الاراذل وافراط المرح والضابط في ذلك فيما جاوز بحسب الاجماع أن يرد الى اجتباب الحالك فمادل عنده على جراته على الكذب رد الشهادة وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لامن الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم انما كم أن ذلك طبع لا يصبر عنه ولو حل على شدة الزور لم يشهد أصلا فبقوله شهادة بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واختلاف أحوال الناس في استعظام بعض الصغار دون بعض ويتفرع عن هذا الشرط مثلثان (مسئلة) قال بعض أهل العراق العدالة عبارة عن اظهار الاسلام قطع مع سلامة عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا نعرف عدالة فظاهرة وأما مساعدة الدنيا فلا يصبر بالاعان معصوم الدم والمال ومعز زابن الامام واذا كان نافعاً محضاً (فيصم منه) فبأنه واشخصاً لأنه لا يحمل الزجة فيصم مافيه نفعه وان قيل على الشرع لم يعتبره وجهه كالأيمان قال (والحرمن الشارع لم يوجد ولا يثبت به) فان الحكيم لا يثبت به أن يحجر عما هو مناط السعادت فان قلت فيه ضرر أيضاً من حرمان الميراث اذا كان المورث كافراً أو فرقة الشكاح اذا كانت الزوجة كافرة أحيات بقوله (وضرر حرمان الميراث وفرقة الشكاح) ليس مبنياً على الايمان بل (لكفر القريب والزوجة) فان كفرهما مع ايمانه الموجب للشاغن الدين أوجب ذلك وما اشتهر فهم أن الخالدات تصاف الى أقرب الالتياب فليس عاملاً فيما اذا كان الأقرب صالحاً وهما الايمان غير صالح بالنسبة المضار اليه فلا تصاف القرقة اليه (ولو سلم) أن كل واحد من الضررين حدث من ايمانه (فهو بالتبع) وأما الذات فبقيته سعادة أبدية (وكم من شيء ثبت نفعاً) شيء (ولا) ثبت (قصدا) كقبول هبة القريب من الصبي مع رتب العتق) عليه ولا علك الصبي العتق قصدا ولو سلم أنه بالثابت لكن الضرر اليسير يتحمل للنفع الكثير وجواب آخر أن الانسليم أن هذا ضرر فإن قطع الولاية بين السعيد والشي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الالتياب بينهما فقدر (والشاق) أي القبيح المحض (كالكفر والقياس أن لا يصح لانه ضرر محض) والصبي على الشفقة (فعليه الشافعي وأبو يوسف) فأبو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي (لكن يصح) كفره (استحساناً عندنا) وهذا الخلاف انما هو في حتى أحكام الدنيا وفي أحكام الآخرة يصح اتفاقاً حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلي عليه اتفاقاً والمشهدوري تفسير الاحكام الآخرة والتعذيب في الآخرة وهذا في ثياب فأي مرجفة في التعذيب مدة لا تنهاه وعدم تجوز الصرفة وأحرمان الميراث وأيضاً كتب الكلام في مشهورة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الأشعرية العقول قوله تعالى وما أكنتم عدين حتى نبعث رسلاً وهذا في الاتفاق الآن يرد الصبي غير العاقل الكافر بتبعه الام وهذا غير بعد في قول الامام كما امر أنه لا عذر لاحد في الجهل بالثبات لكن بأي عنه استدلال الأشعرية وروى بسند جيد عن أبي هريرة أن الله يبلى بالنار باهم وبأخبرهم بالآخول فيها فمن أطاع محمد هابراً وبغفوعه ومن لم يطع بعبه فلا اتفاق أيضاً واعلم أن اتفاق

الاجتهاد بطلنه والاحتياط عن سريره وسريته وبدل على بطلان ما قاله أمور الاول أن الغالب من مردود الشهادة والرواية بنص
القرآن ولعلنا بدليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة أياها واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفاسق لو قبلت روايته
لقبل بدليل الاجماع أو بالقياس على العدل المجمع عليه ولا اجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله
فضار الفسق ما نعام الرواية كالصا والكفر والارق في الشهادة ويجعل الحال في هذه الحال لا قبل قوله فكذلك مجهول
الحال في الفسق لانه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فيرد مقبول أيضا لعل به كماله في كفاية صاه ورقة
وكفره ولا فرق الثاني أنه لا قبل شهادة المجهول وكذلك روايته وان منعوا هذا المال فقد سلوا شهادة العقوبات ثم المجهول
مردود في العقوبات وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بقية الشروط الثالث أن المفتي المجهول
الذي لا بدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز له العمى قبول قوله وكذلك اذا لم يدركه عالم لا بل سلوا أنه لو لم تعرف عدالته
وفسقه فلا يقبل وأي فرق بين حكاية المفتي عن نفسه اجتهاده وبين حكاية خبر غيره الرابع أن شهادة الفروع لا تسمع
ما لم يعين الفروع شاهد الاصل وهو مجهول عند القاضي فلم يجب تعيينه وتعيينه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا رد على من
قبل شهادة المجهول ولا جواب عنه فان قيل يلزمه ذكر شاهد الاصل فعل القاضي يعرفه بقوله فيرد شهادته قلنا اذا كان
حده العدالة هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق ثم يبطل ما ذكره بالخبر المرسل
فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المروى له يعرف فسقه الخامس أن مسندنا في خبر الواحد عمل الصحابة وهم قد ردوا خبر
المجهول فرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأه لا ندري صدقت أم كذبت ورد على خبر
الاشعبي في المفوضة وكان يخلف الراوي واتماخلف من عرف من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان
لا يترك عليه غير فكانوا يبرأوا من دوا سكت وبطله ظاهرا جاعلهم في قبول العدل اذا كانوا يبرأوا من دوا سكت غير متكررا ولا معترض
السادس ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى عن كان ينفذه للاعمال وأداء

أبي يوسف والسافعي معهما (وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقا) فيجوز دائما وقد قام به فعله شقيا (فلا يسقط بعذر غير
مسموع) هو كونه محلا للرجة لأجل الصبا فان هذه الشقاوة الكاملة تخرجه عن كونه محلا للرجة لان الرجة لا تجعل الشق
الكامل في الشقاوة سعيا وانما صح كفره واعتبر شقاوته (فتبين امرأته) المؤمنة (ويحرم الميراث بالردة) فان قلت فلم
يقتل بالردة قال (وانما لم يقتل) به (بل قد لانه ليس) القتل للردة (بمعنى الرداد بل بالخراة وهو ليس من أهلها) وقد
ورد النهي عن قتل الصبيان في انحرص الصحح الثابت في الصححين فان قات فلم يقتل بعد البلوغ قال (ولا) يقتل
(بعد البلوغ) أيضا (لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء) فن قال باسلامه فكفره مرة عنده ومن قال بعدم صحة
اسلامه فكفره لا يكون ردة (فاورث) الاختلاف (شبهة) في رد الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفيه أن
الشبهة الدارئة للقتل هي النسبة الناشئة في ثبوت السبب نفسه لا النسبة الواقعة في كون السبب سببا لا لزم أن لا يثبت الحد
في السبب المختلف ولا يثبت تخبر الواحد وهما السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرة فتأمل ولو اعتبر السقوط مرة
شبهة في عود ذلك لكان وجهه وكفى فتدبر (والثالث) وهو الدائر بين الحسن والصبيح (كالصلاة وأخواتها من العبادات
البنية فاهما مشروعة في وقت) كأعداد الاوقات المذكورة (دون وقت) آخر كوقت الطلوع في حق الصلاة وقس عليه
فلا تصبر واجبة الاداء لجمع قبولها السقوط في الجملة لكن (يصح مباشرته) اياها أي بعضها فانه لا يصح اعتياده
للعباد (للاثواب والاعتقاد بلا عهدة) عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف (فلا يلزم) عليه (بالشروع ولا) يلزم
القضاء (بالافساد ولا) يلزم (جزا محظور احرامه) بالجناية عليه (بخلاف ما كان ماليا) أي من العبادات المالية (كالزكاة)
لا تصح منه لان فيه ضررا مع عدم الجواب وانه ممنوع عن التبرع بالمالية (والرابع) وهو حق العبد النافع المحض
(كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا إذن وليه لانه نفع محض) والولي انما جعل وليا لا يستغفر بالغرما فتخص الحاجة
اليه فيما يحتمل الضرر وأما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيصح من غير اذنه (ولذلك) أي لأجل أن النافع في حق
الصبي يثبت من غير اذن الولي (تجب أجرة الصبي المحجور) اذا استأجر نفسه وفرغ من العمل (مع بطلان العقد) الذي

يخبر الاعمى عن القبلة قلنا ما قول العاقد في قبول لا يكون به مجهولاً لكنه مع ظهور الفسق وذلك لخصه بذكره للفاسق وليس حاجته الى المعاملات وكذلك جواز الاقتداء بالبر والفاجر فلا يشترط الستر اما الخبر عن القبلة وعن طهارة المساء فلم يحصل سكون النفس بقول المخبر فلا يجب قبوله والمجهول لا يسكن النفس اليه بل سكون النفس الى قول فاسق جرب باحتجاب الكذب أغلب منه الى قول المجهول وما يخص العبد بينه وبين الله تعالى فلا بعد أن يزى الى سكون نفسه فأما الرواية والشهادة فأمرهما أرفع وخطرهما عام فلا يقام على غيرهما وهذه صور نظرية اجتهدية أما رد خبر الفاسق والمجهول فمقرب من القطع (مسئلة) الفاسق لما تاول وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلفوا في شهادته وقد قال الشافعي أنه قبل شهادة لظني وأحسده إذا شرب النبيذ لأن هذا فسق غير مقطوع به انما المقطوع به فسق الخواارج الذين استباحوا الديار وقتل الذراري وهم لا يدرون أنهم فسقة وقد قال الشافعي قبل شهادة أهل الأهواء لا الخطأية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم في المذهب واختار القاضي أنه لا قبل رواية المستدع وشهادته لانه فاسق بفعله وبجهله بغير فعله ففسقه مضاعف وزعم أن جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه ورق نفسه ومثاله هذا الخلاف أن الفسق رد الشهادة لانه نقصان منصب بسبب الاهلية كالنكر والرق أو هو مردود القول التهمة فان كان للتهمة والمستدع متورع عن الكذب فلا يثبتهم وكلام الشافعي مشير الى هذا وهو في محل الاجتهاد فذهب أبي حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان التهمة ولأن قبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض ومذهب القاضي أن كليهما نقصان منصب بسبب الاهلية ومذهب الشافعي أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد التهمة وهذا هو الأغلب على الظن عندنا فان قبل هذا مشكل على الشافعي من وجهين أحدهما أنه قضى بان النكاح لا يعقد بشهادة الفاسق وذلك لسلب الاهلية الثانية ان كان للتهمة وإذا غلب على ظن القاضي صدقه فليقبل قلنا أما الاول فأخذ قوله صلى الله عليه وسلم لا نسكح الابوي وشاهدي عدل ولا شارع أن يشترط زيادة على أهلية الشهادة كاشتراط في الوطوء كما شرط في الزنا زيادة تعدد وأما الثاني فسيببه أن الفنون تختلف وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب تباينها وهو عندنا مخصوص

(الب) فاته لا يملك اقراض مال ابنه الصغير (الافرواية) وجهها أنه نوع من الحفظ لانه يصير في بدضمين قادر على الاداء وجه الاول أنه يجهل الهلاك بالجدو بخلاف القاضي فان علمه ملزم فلا يضرب الجود و (السادس) وهو الدائر بين الضرر والنفع (كالباع والجار وغيرهما من المعاوضات ففهم انفسهم) لاحتمالها الاسترباح (مشوب باحتمال ضرر) لاحتمال خسارة المال أو البدن والصبي فاصر عن معرفة العواقب فلم تفوض اليه هذه لفقد مرمجة له لا لا يقع في ضرر بل أولى عليه من هو اسبق به (فباينهم رأي) هذا (الذي يندفع) ذلك (الاحتمال) من الضرر (فبما) هذه العقود (معه ثم عند) الامام (أبي حنيفة لما أخبر القصور) الذي كان في الصبي من نفاد تصرفاته (بالاذن) الصادر من الولى (كان كالبائع) في نفاذ التصرفات (فبما) العقود (بغبن فحش مع الاجانب) مانفاق الروايات كالبائع (و) مع (الولى) في رواية (وفي أخرى لا يملك لأن الولي حينئذ منهم في الاذن لجواز أن اذنه كان خداعته لا خذله ولا كذلك في الاخني (وعندهما لا يجوز) العقود مع الغبن الفاحش (وقولهما ما أظهر) لان الاذن انما اعطى بشرعاً آمن عن الضرر فلما عقد مع الغبن علم أن اذنه لم يقع في محله والعذر له أن الاذن مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر المال السرفه مع أنه منفك عن الحكمة ثبت الترخص فقدر والله أعلم بأحكامه ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشايخنا الأكرام والمصنف أهل الاكثر منها وأشار الى البعض في الجلة وأناؤذ كراهة الشهادة للحاجة في استخراج الاحكام اليهم فترتها العوارض المعترضة على الاهلية سببها ومكسبة أما المكتسبة ففي الجهل وهو على أنواع الاول الجهل الذي يكون من مكاره العقل وتزلزل بهرمان القاطع الظاهر أشد ظهوراً من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر لا يكون عذراً لجأ بل يؤخذ به في الدنيا بالاذلال بالقتل والنهب والاسترقاق وأخذ هذا الجزية وبعده قولهم تكون مجتهد دافعة للتعرض بما فعلوا بشرط أن يكون في دينهم الباطل حازراً لا كل ما فاته محصر في الاذنان كماها بالاتفاق فلا يحد شارهم ودافعة للخطاب أيضاً عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله كان الخطاب النازل لم توجه فلم يسقط تقوم المخبر في حقهم فيضمن بالانلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يقسح الابتزاف هما لنا ويثبت نسب الاولاد منها ويحبر على اعطاء الذمة والمهر

وصف مخصوص وهو العدة فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كافي العقوبات وكافي رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر فانه قديمهم وترد شهادته لأن الأئمة مظنة للتمه فلا ينظر إلى الحال وانما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك ويدل أيضا على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الإخبار والشهادة وكانوا فاسقة متأولين وعلى قول ذلك درج التابعون لأنهم مشهورون عن الكذب جاهلون بالفسق فان قيل فهل يمكن دعوى الإجماع في ذلك قلنا لا فاننا علم أن عليا والأئمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج لكن لا تعلم ذلك من جميع الصحابة قلعل فيهم من أصر انكار الكفر ليرد على الإمام في محال الاجتهاد فكيف لو قيل جمعهم خبرهم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يقرض والخوارج من جملة أهل الإجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطهارة ووافقهم عليه عمار بن ياسر وعدي بن حاتم وابن الكواء والاشتر النخعي وجماعة من الأمراء فعلى في نقه من الانكار عليهم خوف الفتنة فان قيل لولم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا قلنا ليس كذلك فليس الجهل بما ينسحق ويكفر فسقا وكفرا وعلى الجهة لقبولهم وانهم يدل على أنهم اعتقدوا رد خبر الفاسق للتمه ولم يتموا التأول والله أعلم

(خاتمة جامعة للرواية والشهادة) اعلم أن التكليف والاسلام والعدالة والضبط يشترط فيه الرواية والشهادة فهذه أربعة أركان الحرية والذكورة والبصر والقرابة والعدو والعداوة فيروي ولا در رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ويروي كل ولد عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والقرابة والعداوة فيروي ولا در رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ويروي كل ولد عن والده والضرب والضابط للصوت تقبل روايته وان لم تقبل شهادته اذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالصبر في حقها ولا يشترط كون الراوي عالما بفسقها سواء خالف ما رواه القياس أو وافق اذ رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه فلا يشترط الاحتفاظ ولا يشترط محاسبة العلماء وسماع الاحاديث بل قبلت الصحابة قول أعرابي لم يروا الاحاديثا واحدا نعم اذ اعراضه حديث العالم الممارس في الترجيح نظر سيأتي ولا تقبل رواية من عرف بالبلع والهزل

ويصير محصنا بالوطء اذا أسلم بعده وقال لا ينقض ويصح خبره ولا يثبت التسبب ولا نفقة ولا مهر ولا احصان لان ديانتهم وان منعت من توجه الخطاب لكن لا يثبت حكا جدد بل بقي الحكم الأصلي والحكم الأصلي في الممارم الحرمه فتبقى كما كانت في الربا وهو الاشبه الثاني الجهل الذي يكون عن مكاره العقل وترك الحجة الحلية أيضا لكن المكابر فقه أقل منها في الاول لتكون هذا الجهل ناشئا عن شبهة منسوبة الى الكتاب والسنة وهذا الجهل للفرق الضالة من أهل الاخوان الملعنة والرافض والخوارج وهذا الجهل أيضا لا يكون عذرا ولا نتركهم على جهلهم فان لنا أن نأخذهم بالحق لقبولهم للتدين بالاسلام فان غصبوا مال أهل الحق بالتأويل الفاسد يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم أهل الحق بقتل موثره الخارج عن الميراث اذ لا جناة في هذا القتل ويؤخذون بقصاص وحدها لأنه اذا كان لهم منعة فتقطع الولاية عنهم فلا يؤخذون بقتل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن ما لهم بالاخذ حال القتال والاستعمال والضياع وأمان كان فائما يجب الرد الثالث جهل نشأ عن اجتهد دليل شرعي لكن فيما يجوز فسه الاجتهاد بان يخالف الكتاب والسنة المشهورة والإجماع وحكمه أنه وان كان عذرا في حق الأئمة لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء فلا يصح بيع مذبح حرم تولد التسمية عمدا ولا القضاء بحمل المطفة ثلاثا لانا كيمتروا آثر غير اذا فقه عسيلة كالحكي عن سعيد بن المسيب الرابع جهل نشأ عن اجتهد فيما فيه مساع المجتهدات وهو عذر رائنة وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطاكن وطئ أجنية بظن أنها زوجته أو وطئ جارية ابنه أو زوجته وهذا عذر في حق سقوط الحد السادس جهل لزمه ضرورة تغذ وهو أيضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب أحكام الاسلام فلا يجحد بالشرب والجهل أحكام بحسب الانتم وسيجي ان شاء الله تعالى في الخاتمة مفضلا ومنها السكر وهو امان من مباح كما اذا سكر للعاجين التي تؤخذ من أشباه الخمر المأكولة لقوة البدن أو بانخرل المشروب وقت الاكرام والمختصة وحكمه حكم الانعام الذي سيجي ان شاء الله تعالى واما من حرم كالمخمر المشروب في غير حال الضرورة وحكمه أنه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته حتى يقع ظلاله وعناقه ويصح عينه وظاهره الا عبارة الرد ذكرتم انفساد العقيدة ولم يوجد ورايت في بعض كتب الفقه الا الرد بسبب الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران أيضا

فلا يصلح التزكية وإن كان بصيرا فأى معنى للسؤال والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف حال المزكى في حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتب بإطلاقه ومن عرفت عدالة في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد تراجعها إذا فقدنا عالم بصيرابه وعند ذلك نسفصله أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح فإن الجراح أطلع على زيادته ما أطلع عليها العدل ولانها فان نفاها بطلت عدالة المزكى إذ لا نفي لا يعلم إلا إذا جرحه بقتل إنسان فقال العدل رأيت محابا بعده تعارضوا وعدل المعدل إذا زاد قيل أنه يقدم على الجراح وهو ضيف لأن سبب تقديم الجرح إطلاع الجراح على مزبذولنا يتفنى ذلك بكرة العدد

(الفصل الثالث في نفس التزكية) وذلك إما بالقول أو بالرواية عنه أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادته فهذا أربعة أعلاها صريح القول ونماه أن يقول هو عدل رضائي عرفت منه كتب وكبت فإن لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفى الثانية أن يروى عنه خبرا وقد اختلفوا في كونه تعديلا والصحيح أنه ان عرف من عاداته أو بصريح قوله أنه لا يستعجز الرواية الآمن عدل كانت الرواية تعدل ولاؤا فلا من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ولو كفوا الذناء عليهم سكتوا فليس في روايته ما يصرح بالتعديل فإن قيل لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشيا الذين قلنا لم يوجب على غيره العمل لكن قال سمعت فلانا قال كذا وصدق فيه ثم لعلمه لم يعرفه بالفق ولا العدالة فمروى وكل الصحت إلى من أراد القول الثالثة العمل بالخبر إن أمكن جملة على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وفاق الخبر فليس بتعديل وإن عرفنا بقيناه عمل بالخبر فهو تعديل إذ لو عمل بخبر غير العدل الفسق وبطلت عدالته فإن قيل لعلمه نل أن مجرد الإسلام مع عدم الفسق عدالة قلنا هذا يتوقف على الاكتفاء بالتعديل بالقول ونحن نقول العمل كالقول وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة وما ذكرناه تفرع على الاكتفاء بالتعديل المطلق إذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والشكاح عد جميع شرائط الصحة وهو بعيد فإن قيل لعلمه عرفه عدلا ويعرفه غيره بالفسق قلنا من عرفه لأجره لا يمازى العمل به كالأول عدل جريحا الرابعة أن يحكم بشهادته فذلك أقوى من تزكيته بالقول أما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا إذ قد يتوقف في شهادة العدل وروايته لأسباب سوى الجرح

والبناء عليه لانه إذا عمل بالهزل بقي البيع بأقل الثمن والزيادة وإن كان شرطاً فسد إلا أنه لا مطالب له من جهة العدل ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقص فاما أن لا يكون يلزم فيه المال أصلا فلا يؤثر فيه الهزل كالطلاق والعتاق والرحمة واليمين والعفو عن القصاص للنقص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرهما مقيس على إجماع أنها أنشأت لا لتحتمل الفسخ أو يلزم فيه المال وإن تبعنا كالنكاح فإن كان الهزل في أصل النكاح فالعدل لازم وإن كان في القدر فإن اتفعا على الأعراض فالسبي لازم وإن اتفعا على البناء فالأقل بالاتفاق أما عنده فلا يمكن العمل بالهزل ههنا لأن الأقل يكون مهرا والزائد شرطاً فسد لا يقسده النكاح وإن اتفعا على السكوت أو اختلفوا لم يتفعا على شيء فالأقل في رواية الإمام محمد لم يبنوا وفي رواية الإمام أبي يوسف المسمى وفي التحرير وهو أصح لأن العقل لا يجوز أن يصر العاقل على الهزل فكأنهما مبادأ بالفساد الجدي وعندهما الاعتبار الهزل لانه هو الأصل عندهما كما هو وإن كان في الجنس فإن اتفعا على الأعراض فالسبي اتفاقاً وعلى البناء فهو المثل اتفاقاً لأنه لا مسمى حينئذ في النكاح لا يبدل وفيه مهر المثل وإن اتفعا على السكوت أو اختلفا فهو المثل عندهما وعند روى الإمام محمد والمسمى في رواية الإمام أبي يوسف وقد تقدم الوجهان أو يلزم فيه المال ويكون مقصودا من العقد كالتلف والطمع عن دم العدل والتمسك على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لأنه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعند يتوقف على اختيارهما إن بناء أذ يبع خيار الشرط عنده فهما وإن أعرضنا بل الهزل وتم العقد وإن سكتا أو اختلفا فالقول لم يبن الجسد عنده ولدهي البناء عندهما لكن يبطل الهزل ويجب المال وبقع الطلاق والثاني أي الأخبارات لا صحة لها أصلا لأن الهزل قربة على عدم الحكم عنه وإنما كان الحجة باعتباره فلا تصح الأقراءات أصلا والثالث أي الاعتقادات لا تصح مع الهزل أيضا لأنه يكفر بالهزل بالكفر لا تبدل الاعتقادات بل لأن الهزل لا يتفق بالدين هذا ومنها السفة وهو المكابرة على العقل فلا يستعمل وهو لا يمنع التكليف لأنه لا شافق فهم الخطاب والعمل به إلا أنه يمنع المال إلى أن يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن الجسد خمسة وعشرون سنة وعندها حقيقة الرشد بالنص الصريح في الكتاب العظيم ثم عندها يجب النظر فيه فيجب الجرح بقضاء القاضي عند أبي يوسف ونصير بنفسه عند الإمام محمد والإمام يقول ليس هو محل النظر فإنه يبيع العقل الذي أعطاه

كف وترك العمل لا يرد على الجرح المطلق وهو غير مقبول عند الاكثرين وبالجملة ان لم يتقدح وجه تركية العمل من تقديم
أدليل آخر فهو كالجرح المطلق

(الفصل الرابع في عدالة الصحابة رضي الله عنهم) والذي عليه سلف الامة وجهاه الخلف ان عدالتهم معلومة بتعديل الله
عن وجلي اياهم وثباته عليهم في كتابه فهو معتقد نافهم الا ان ثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لنقص مع عليه به وذلك مما
لا يثبت فلا حاجة لهم الى التعديل قال الله تعالى كنتم خيرا ما أخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس وهو خطاب مع الموسويين في ذلك العصر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذا يبايعوك تحت النخلة
وقال عز وجل والسابقون الاولون وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والانصار في عدم مواضع وأحسن الثناء عليهم وقال صلى الله
عليه وسلم خيرا الناس فرفيتم الذين يبايعونهم وقال صلى الله عليه وسلم لو اتفق أحدكم ملء الارض ذهباً ما بلغ مداً أحدهم ولا نصفه
وقال صلى الله عليه وسلم ان الله اختارني لأحباباً وأوصيهم بأوصيائهم فأبى تعديل أصح من تعديل علامات الغيوب سبحانه وتعديل
رسوله صلى الله عليه وسلم كيف ونولم يرد الشناك كان فيما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذل المهج والاموال وقتل
الابناء والاهل في مواضع رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرته نفاية في القطع بعد انهم وقد زعم قوم ان حالهم كمال غيرهم في
لزوم البحث وقال قوم حالهم العدالة في بداية الامر الى ظهور الحرب والخصومات ثم تغير الحال وسفكت الدماء فلا بد من
البحث وقال جماهير المعتزلة عاشت وطلحة والزبير جميع أهل العراق والشام فساق بقتال الامام الحق وقال قوم من سلف
القدرية يجب رضاهم على وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين لان فهم فاسقا لانعرفه بعينه وقال قوم نقبل شهادة كل واحد
اذا انفرد لانه لم يتبعن فسقه اما اذا كان مع مخالفه فشهادته اذا علم ان أحدهما فاسق وشك بعضهم في فسق عثمان وقتله
وكل هذا جرحا على السلف على خلاف السنة بل قال قوم ما جرى بينهم ابتي على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب والمصيب واحد
والخطي معذور لا ترتد شهادته وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فيه ولكن قتله عثمان والخوارج خطئون قطعوا عنكم جهوا خطاهم

الله تعالى ولا يستعمله وأيضافه اهدار أدمية والحاقه بالحيوانات فلا تجوز وفي التحريم والاشبهه فوله ما لان في منع
المال دلالة ظاهرة على ان المقصود منه عدم التصنيع وذلك بالبحر ابلغ ورأيت في كتب الفقه الفتوى على قولهما ومنها السفر
وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب بالآله لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصا كقصر الصلاة الرباعية
وتأخير خطاب الصوم وشرع المسح الى ثلاثة أيام وغير ذلك (مسئلة * سفر المعصية) أي سفر يكون الغرض منه فعلا
هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق (لا يمنع الرخصة عندنا خلافا لثلاثة) الشافعي ومالك وأحمد فعندهم يمنع
الرخصة وأما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه عن أحد الامن الروافض (لنا لاطلاق) أي اطلاق النصوص عن التقييد
نسفي كونه المعصية والمطلق يجري على إطلاقه بالضرورة وليست (قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر) وهو
أعظم كونه للمعصية أو للطاعة (فعدته من أيام آخر) أي فواجب عليه عدته من أيام آخر (وفي صحيح مسلم عن ابن عباس
رضي الله عنهما فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعا وفي السفر) وهو مطلق (ركعتين) أتباع الأئمة
الثلاثة (قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية) فان المعصية لا تكون موجبة وسبب الرخصة (كالكسر) من المحرم لا يكون
سببا للتمتع (قلنا) مسلم ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية (ليست اياه) أي السفر (بل مجاورته) الآتري
أنه لو نوى الطاعة انقلب ذلك السفر طاعة والسبب هنا نفس السفر لا مع كونه معصية (فصار كالصلاة في الارض المصنوبة)
فانها لم تكن نفسها معصية أسقط الواجب (بخلاف السبب المعصية) نفسها (كالكسر بشرب السكر المحرم) فانه
لا يصلح سببا للتمتع وسر ما ذكر ان السفر لما كان مما يبتنى عليه بعض العبادات كالجهاد والبيع وغيرهما أو كثر أمور المعاش
كالجارة ونحوها وكان لا يخوع نوع مشقة في الأغلب ربنا الله تعالى عليه حكما أخف وجعله سببا للرخصة لهذا التحريم الكثير
فلا تنطلي سببه بعروض معصية تجاوزته بتفسير من المكلف ولا يطل التحريم بمجاورة الشر وليس مقصودنا الشارع من
شرع الرخصة الترفية بالمعصية بل بما هو في ذاته منبع الطاعة والمعاش وطالب الرزق الحلال فلا يرد ان اناطة الشارع الرخصة
بما هو يلزمه وقصد منه المعصية لا يبق وشدد وادعى أنه لا تطير له وقالوا أيضا قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلاثم عليه

وكأنوا متأولين والفاسق المتأول لا تردوا به وهذا أقرب من المصير إلى سقوط تعديل القرآن مطلقا فان قيل القرآن أتى على الصحابة فمن الصحابي أمن عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من لقى به مرة أو من سمعه ساعة أو من طالت محبته وما حد طولها قلنا لا يمتد لاطلاق الأعلی من محبة ثم يكفي للاسم من حيث الوضع المحبة ولو ساعة ولكن العرف يخص الاسم عن كثرة محبته ودمر ذلك بالآثار والنقل الصحيح ويقول الصحابي كثرت محبتي ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بقرب

(الباب الرابع في مستند الراوى وكيفية ضبطه) ومستندها ما قراءة الشيخ عليه أقرأته على الشيخ أو أجازته أو سألته أو رفته بخطه في كتاب فهو خمس مرات الأولى وهي الأعلی قراءة الشيخ في معرض الأخبار لا يروى عنه وذلك بسط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعته يقول الثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فحجوز الرواية به خلافا لبعض أهل الظاهر إذ لو لم يكن صحيحا لكان سكوته وتفرده عليه فسقا فادعى عدالته ولو حوزنا ذلك لحجوزنا أن يكذب إذا نطق بكونه صحيحا فلم كان من محبة قلنا كثرنا أو غفلة فلا يكتفى بالسكوت وهذا بسط الراوى على أن يقول أخبرنا وحدثنا فلان قراءته عليه أما قوله حدثنا مطلقا أو سمعنا فلان الاختلاف فيه والحجج أنه لا يجوز لانه يشعر بالنطق لان السبب والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب الا اذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه الثالثة الإجازة وهو أن يقول أجزت لك أن تروى عنى الكتاب الفلانى أو أوصى عندك من سمعنا وعند ذلك يجب الاحتياط في تعيين المسموع أما اذا اقتصر على قوله هذا اسم سمع من فلان فلا يجوز الرواية عنه لانه لا بد أن في الرواية قلعه لا يجوز الرواية لنقل يعرفه فيه وان سمعه وكذلك لو قال عندى شهادة لا يشهد ما يقل أذنت للثب أن تشهد على شهادتي ولم تقم تلك الشهادة في مجلس الحكم لان الرواية شهادة والانسان قد يتساهل في الكلام لكن عند خرم الشهادة قد يتوقف ثم الإجازة تسط الراوى على أن يقول حدثنا وأخبرنا إجازة أما قوله حدثنا مطلقا حوزة قوم وهو فاسد لانه يشعر بسباع كلامه وهو كذب كما ذكرناه في القراءة على الشيخ الرابعة المناولة وصورته أن يقول حدثنا هذا الكتاب وحدث به عنى فقد سمعنا من فلان

أى في كل الميتة خص هذه الرخصة بغير الباغي فيجوز في غيره بالقياس قلنا وأبى غيره باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الاكل ولا عاد على غيره من المضطرب بأخذ ميتته على أنه لا يصح القياس فان هذا القيد لا وجب في الحكم عن غيره بل أن أفاض ذلك فللمرأة الأصلية فلا وجه للقياس عليه على أن الاطلاق في الرخص الأخرى مانع عن القياس فتدبر ومنها التلطأ وانما صار مكذبا لانه حدث من عدم التثبت الذى هو من تقصيره (مسئلة * المؤاخذه بالتخطأ جائرة فعلا) أى العقل لا يأبى عن تجوز المؤاخذه على ارتكاب الميتة خطأ (خلافا للمعتزلة لنا) انه تعالى مدخ السائلين عدم المؤاخذه بالتخطأ قال الله تعالى وقالوا سمعنا وأطعنا غفرنا لك بنا واليك المصير لا يكف الله نفسا الا سوءها لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت (ر) بنالاؤاخذه انان نسينا أو أخطأنا) ولولم تصح المؤاخذه عقلا لمادحواب هذا السؤال لانه حينئذ سؤال بما يستحيل (والسؤال بما يستحيل باطل) المعتزلة (قالوا المؤاخذه) انما تكون (بالجنابة وهي القصد) ولا قصد في الخطأ فلا جنابة فلا مؤاخذه (قلنا) لان سلم أنه لا جنابة فيه بل فيه جنابة (بعدم التثبت والاحتياط الواجبين) والخطأ ما كان مسببا عن عدم التثبت الذى هو الجنابة صار هو أيضا جنابة فتحوز المؤاخذه أيضا لو سلمنا نقول ان المؤاخذه بعدم التثبت فقط بل بفعل الخطأ حتى يرد أن النزاع حينئذ لفظي بل المؤاخذه نكح لكن كونه مسبا عن فعل اختيارى فتدبر ثم الخطأ وان كان جنابة كما بينا (الآن فيه شبهة العدم) أى شبهة عدم الجنابة ولذا لا يؤاخذه في الاثم سمعا كقَالَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا علمه (فلا يؤاخذه بحد ولا قصاص) لانهم ما يقطن بالشهاد (دون ضمان المتلفات) خطأ (من الاموال) فانه يؤاخذه به جبر المتلف لا لكونه جنابة ألا ترى أنه يجب على الصغير ولما كان نوع جنابة والقتل من أعظم الكبائر لم يهدر الخطأ فيه بل وجبت الكفارة أو ما الدية فجزأه الحمل (ويقطع طلاقه عندنا) وكل انشاء لا يجتلى الفسخ (خلافا للشافعى) رحمه الله (لان اعتبار الكلام) انما يكون (بالقصد ولم يوجد) في الخطأ فلا اعتبار لكلامه (كافى النائم) فلا يقع (قلنا) نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن (العقلاء عن معنى اللفظ أمر خفى) فلا تناط الاحكام على قصد المعنى (فأقيم تمييز البلوغ مقامه) أى القصد لانه مظنة القصد واذا كانت الطئنة موجودة لا يثبت الحكم وان كانت الحكمة متفتية (بخلاف النوم) فان تمييز البلوغ متنف

ومجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له واذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للناولة فهو زيادة تكلف واحدة بمض الحديثين بلا فائدة كما يجوز رواية الحديث بالآذان فيجب العمل به بخلاف بعض أهل الظاهر لان المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق المعرف وقوله هذا الكتاب سمعوني فارو عنى في التعريف كقراءة والقراءة عليه وقولهم انه قادر على ان يحدث به فهو كذلك لكن أى حاجة اليه ويلزم أن لا تصح القراءة عليه لانه قادر على القراءة بنفسه ويجب أن لا يروى في حياة الشيخ لانه قادر على الرجوع الى الاصل كافي الشهادة فدل أن هذا لا يثبت في الرواية * الخامسة الاعتناء على الخط بان يرمى مكتوب بخطه انى سمعت على فلان كذا فلا يجوز أن يروى عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرف هذا انهم يجوزون بقول رأيت مكتوباً في كتاب بخط فلنت أنه خط فلان فان الخط أيضاً قد شبه الخط أما اذا قال هذا خطى قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصرح قوله أو بقرينة حاله في الجالس أو رواية الحديث أما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري مثلاً فرأى فيه حديثاً فليس له أن يروى عنه لكن هل يلزمه العمل ان كان مقلداً فعليه أن يسأل المجتهد وان كان مجتهداً فقال قوم لا يجوزوا العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحلون صحف الصداقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهاداتها مثل الصحف بجمعة دون أن يسمعه كل واحد منهم فان ذلك يفيده سكوت النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروى الا ما يعلم سماعه أو لا يحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم أن ما دأه هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف فان شك في شيء فله ترك الرواية ويتفرغ عن هذا الاصل مسائل (مسئلة) اذا كان في مسوعة عن الزهري مثلاً حديث واحد شك أنه سمعه من الزهري أم لا لم يجزه أن يقول سمعت الزهري ولأن يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة على الزهري فلا يجوز الا عن علم قلعه مجمعه من غيره فهو يمكن سماع أقراء ولم يعلم أن المقر زيداً وعمر ولا يجوز أن يشهد على زيد بل يقول لسمع من ثمانية حديث من شيخ وفيما حديث واحد علم أنه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له روايته بل ليس له رواية شيء من الأحاديث عنه اذا ما من

فيه ثم لا يخفى أن هذا انما يتم لو كان المدعى وقوعه قضاء لان المقصد امر مخفي فلا بد من اعتبار الظنة وأما الخبر العليم فيعلم الفساد وليس هناك دليل على اعتبار الظنة والغالب الحكمة وسبب ما يشهد أن كل هذا ومنها الاكراه وهو ان كان عارضاً على الاهلية يمكن استئصال كنهه من الغير (مسئلة) الاكراه ملحق وهو بما يفوت النفس والعضو ان لم يفعل الفعل المكروه عليه (وغیره) وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس والعضو (غیره) أى غير الملقى (كالجس والضرب وهو) بتوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عنه وينقضه مطلقاً وقال جماعة) يمنع الاكراه التكليف (في الملقى) منه (دون غيره) وقالت المذمومة (لا يمنع) الاكراه التكليف في الملقى بعين المكروه عليه وينقضه ويمنع (في غيره) في عين المكروه عليه دون نقضه (أى لا يمنع في نقض المكروه عليه (الثان الفعل) المكروه عليه وكذا قد (يمكن) في ذاته كما كان قبل أيضاً (والفاعل ممكن) عليه (كأن لا) يمكن (و) الخال (أنه مختار أخف المكروهين) من الفعل وما عده فان رأى الفعل أخف مما عده به بخضاره وان رأى ما عده أخف منه اختاره فالفاعل قادر في جميع التكليف (ولذا قد يفترض ما كره عليه) والافتراض نوع من التكليف (كالأكراه المقتل على شرب الخمر) قاله حينئذ يفترض عليه الشرب (فما يتم تركه) قد (يحرم) ما كره عليه (كقلى قتل مسلم كالحل) أى كالاكراه على قتل مسلم طلباً فانه لا يجوز بحال (قبض على السرقة) لانه وحده الداعي الى الحرام فكيف النفس عنه (كقلى اجزاء كلمة الكفر) أى كما لو خفي الاكراه على اجزاء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن لا يأنهم ههنا ان فعل وان كان حراماً لانه محمول به معاملة المباح كما قد مر ويأن في صورة الاكراه على القتل بفعل الحرام (وقال المفصلون) بين الملقى وغيره (المكروه عليه واجب الوقوع) لان المكروه على الفعل الى الفعل (وضده متع) وقوعه (والتكليف بهما محال قلنا) لا سلم أن المكروه عليه واجب بالذات وضده متع بالذات بل الوجوب فيه وكذا الاستناع قد يكونان بالشرع كقلى القتل وشرب الخمر وقد يكونان بالعقل فان العقل من شأنه أن يختار ما رآه أخف و (الاجباب والامتناع بالشرع أو بالعقل لا ينافي الاختيار) فالفاعل (بل هو مرجح) لاجاب الفعل أو الترك (لاموجب فمأمل) فانه دقيق (وقالت المعتزلة) لا يمكن الامتناع في التكليف بعين المكروه عليه (اذا أكره على عين المأمورة فالأمر بان به الداعي الاكراه لاداعي

حديث الاويعن أن يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه في حديث أنه سمع من الزهري لم يجر الرواية بقوله الظن
وقال قوم يجوز أن الاعتقاد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعد لأن الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن ولكن في حق
الحاكم فإنه لا يعمد لصدق الشاهد أما الشاهد فينبغي أن يتحقق لأن تكليفه أن لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة
يمكن وتكليف الحاكم أن لا يحكم الا بالصدق والشاهد محال وكذلك الراوي لا يسبيل له المعرفة صدق الشيخ ولكن له طريق إلى
معرفة قوله بالسمع فإذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي فان قيل فالواحد في عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا يتحقق ذلك قلنا طريقه لا يتحقق ذلك ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه ولكن يفهم منه
أنه سمع هذا الحديث من غيره أو وافي كتاب يعتمد عليه وكل من سمع ذلك لا يباين به العمل به لأنه مرسل لا يدرى من أين يقوله
وانما يباين العمل إذا ذكر مستنده حتى ينظر في حاله وعدهاته والله أعلم **(مسئلة)** إذا أنكر الشيخ الحديث أنكاراً واحداً
قاطع بكذب الراوي ولم يعمل به لم يصبر الراوي ويجوز أن لا يجرح برعاً لا يثبت بقوله واحد لأنه مكذب شخصه كان شخصه مكذب
له وهما عدلان فهما كيتبتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح أما إذا أنكر أنكار متوقفه قال ليست أذكره فيعمل بالخبر لأن
الراوي حازم أنه سمعه منه وهو ليس بقاطع بتكذيبه وهما عدلان فصدقهما إذامكن وذهب الكرخي إلى أن نسيان الشيخ
الحديث يبطل الحديث وبني عليه أطراح خبر الزهري أجماعاً أنه تكذب بغير إذن ولها واستدل بأنه الاصل ولا نفيس للشيخ
أن يعمل بالحديث والراوي فرع مكلف يعمل به قلنا الشيخ أن يعمل به إذا روى العدل له عنه فان بنى مسئله مع رواية العدل
فليس له العمل به وعلى الراوي العمل إذا قاطع بالسمع وعلى غيرهما العمل جعابين تصديقهما والحاكم يجب عليه العمل بقول
الشاهد المروى الظاهر العادلة ويجوز على الشاهد ويجب على العامي العمل بشئيه المتحد وان تغير احتجده اذ لم يعلم تغير احتجده
والمتجهد لا يعمل به بعد التغير لأنه عمل فعل كل واحد على حسب حاله وقد ذهب إلى العمل به مالك والشافعي وجهاهما المتكلمين
وهذا لأن النسيان غالب على الانسان وأي حديث يحفظ في حسنة جميع ما روى في عمره فصار كشك الشئ في زيادته الحديث

الشرع فلا خلاص (فلا يشاب عليه) ولا امتثال (فلا يصح التكليفه) لا تنفاه الفائدة (بخلاف ما إذا أتى بنقيض
المكره عليه) وكلفه (فإنما يبلغ في اجل دعوى الشرع) حيث صبر على التعذيب في سبيل الله (قلنا) قد اعترف بقصة
التكليف بنسب المكره عليه و (حصة التكليف بالصدق تقضي المقدورية) أي كونه مقدوراً (والقدرة على الشئ قدرة على
عنده) فالقدرة على الصدق قدرة على صد الصدق الذي هو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدوراً وكل مقدور يصح التكليف به هذا
واعلم غير وافي فان انحصر لم يجعل المانع من جهة التكليف انتفاء القدرة حتى يرد ما أو رد بل أحدث ما هنا آخر وهو انتفاء
فائدة التكليف وهو الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا غير دفع له بل الصواب في الجواب أنا لا ننسب الاثبات بعين المكره
عليه لداعي الاكرام وإنما فان الذين بذلوا أنفسهم في سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعي الشرع والعمل بالنسبة والعمل هو الله
تعالى فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكرام ان الضابطه عندنا أن الفاعل لا يمكن أن يكون آلة للمكره في الفعل
أو يكتفي الا هو الا في اول فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره وهي اخبارات وأثبتنا آت فلا خبايا لا تفيد الحكم في كلام
نوعه لان الحقيقة فيها باعتبار المحسني عنده الا لا عرفه بنية ظهره على أنه لم يقصد المطابقة والاثبات اما ان لا تقبل الفسخ
كالطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يؤثر في الهزل فهي لم تقع أحكامها ولا يؤثر فيها الاكرام لانها لم تؤثر الهزل مع أنه لا اختيار
للمكلف فيه فالاولى أن لا يؤثر الا اكرامه أن فيه اختياراً أنه انما كره عليه باقاع الطلاق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو
قد قصد المكره عليه ابقاء نفسه ويدين فتأمل فيه فإنه على تأمل واما أن تقبل الفسخ كالبصع والاحرام ونحوهما فهي تفيد
والثاني وهو ما عكس أن يكون آلة للمكره فنتظر ان كان جعله آلة يغير محل الاكرام ولا يغير فان غير اقصر الفعل على الفاعل كما
في الاكرام على قتل المجرم المصدق له وان كان يصح جعله آلة الا أنه يغير محل الاكرام ولا يغير فان غير اقصر الفعل على الفاعل كما
على احوالهم دون احوال القتلى وكان الاكرام لجانبة على احوالهم في نية بقصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء
على المكره لانه جنبة أخرى فوق الدلالة على الصيد كالأداء كرمي تسليم البصع بعد الاكرام على البصع فإنه لو جعل
الفعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غصباً لا تسليم البصع ومحل الاكرام هو لا غير فيه متبر عليه ومحل ملكا فاسداً كإتيان البصع

أوفي أعراب في الحديث فان ذلك الما يطل الحديث لكتوة وقوع الشك فيه فكذلك أصل الحديث (مسألة) انفراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة الثقة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو من حيث المعنى لانه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبول فكذلك اذا انفرد بزيادة العدل لا يتم بما يمكن فان قيل بعد انفراده بالحفظ مع اصغاء الجميع قلنا تصديق الجمع أولى اذا كان ممكنا وهو قاطع بالسمع والاחרون ما قطعوا بالنفي فعمل الرسول صلى الله عليه وسلم كره في مجلسين فثبت كراهية زيادة لم يحضر الا الواحد أو كره في مجلس واحد كراهية زيادة في إحدى الكثرين ولم يحضر الا الواحد ويحتمل أن يكون راوي النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام وأشتهر كواشي الحضور ونسوا الزيادة الا الواحد أو طرأ في أثناء الحديث سبب شاغل مدلهش فغفل به البعض عن الاصغاء فتنصت بحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء أو عرض لبعض السامعين خاطر شغل عن الزيادة وعرض له مزعج فوجب قيامه قبل التمام فاذا احتل ذلك فلا يكذب العدل ما يمكن (مسألة) رواية بعض الخبر متعقدا كثر من منع نقل الحديث بالمعنى ومن جواز النقل على المعنى جواز ذلك ان كان قد روى مرة بنسائه ولم يعلق المذكور بالترويل تطابقا بغير معناه وأما اذا تعلق بشرط العادة أو ركنها أو ما به التمام فنقل البعض تحريف وتليس أما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقضا نقصانا لا يغيره جواز ولكن بشرط أن لا يتطرق اليه سوء الظن بالثمة فاذا علم أنه يتهم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسألة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بواقع الخطب ودقائق اللفاظ أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والاطهر والعالم والاعم فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجاهر الفقهاء أن ينقله على المعنى اذ فهمه وقال فريق لا يجوز له الابدال اللفظ بما رادفه وبساويه في المعنى كما يبدل القعود بالجوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة والابصار بالاحساس والبصر بالحظر والتحرير وسائر ما لا يشك فيه وعلى الجملة ما لا يتطرق اليه تفاوت بالاستنباط والفهم واتخاذا فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بنوع الاستدلال يختلف فيه الناظرين ويدل على جواز ذلك العالم الاجماع على جواز شرح الشرع لهم بلسانهم فاذا جاز

الغالب فقامل فله موضع أشد تأمل وان كان جعله آله لا يغير محل الا كراهته ينسب الى المكروه بلزومه العهدة ويحتمل الفاعل آله كاذبا كراهية على قتل انسان مسلم فالفصاح على المجيء دون القاتل وكذا اذا كراهية على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف وكلاهما على الاعتقاد فانه من حيث صدر منه انشاء التصرف لا يصح جعله آله اذ ليس على أحد أن يعتق عبدا غيره ومن حيث انه من قبل ذلك اتلاف ويصح جعله آله بفعل آله ويحب الضمان على المجيء وعلى هذا فاقس وعند الشافعي رحمه الله الا كراهية ضمان على الحق وعلى الباطل فان كان على الحق كراهية الحربى على الايمان وكراهية الدائن المديون على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما كراهية عليه وان كان على الباطل فينتظر ان كان يبيع الفعل المكروه عليه فلا يثبت ما كراهية عليه ان وجد نفاذا على المجيء كما في الاتلاف ونحوه نفذ عليه والباطل فالنصرفات كلها تبطل عنده اخبارا كان أو انشاء قابلا للفسخ أولا فان الا كراهية قد قطع الفعل عن الفاعل ومن غيره لا ينفذ وان كان لا يبيع نفذ على الفاعل ويثبت حكمه عليه كالا كراهية القتل يقتص من القاتل واتما يقتص من المجيء لانه مسبب ففصل كانه قتله انسان وكراهية الرجل على الزنا فيجد الزاني عنده هذا كله في أحكام الدنيا وأما في أحكام الآخرة فالأكره ان كان على الباطل فان كان يباح المكروه عليه حقيقة كالميتة والخمر فيجرى الفعل وبأنهم بالترك وان كان لم يبيع ولم يعمل الله معاملته أيضا بل بقي حراما كما كان قبل الا كراهية انهم بالفعل ويؤجر على الترك كالا كراهية القتل أو الزنا للرجل وان كان لم يبيع لكن عمول به معاملة المباح يؤجر على الترك ولا يأنهم بالفعل كالا كراهية اجراء كلمة الكفر على اللسان أو تأخير الصلاة عن الوقت أو الاطراف في اشهر المباركة أو الجناية على الاحرام أو اكره المرأة على الزنا ونحو ذلك والا كراهية اتلاف مال المسلم فهو أيضا باق على الحرمة وعمول معاملة المباح لكن قال الامام محمد رحمه الله أرجو أن لا يأنهم بالاتلاف وان صبر كان شهيدا أو مأجورا هذا كله في المجيء وأما في غير المجيء فبأنهم ينسبه هذا ولما كانت مسائل الا كراهية مسائل العوارض مبنية على انتفاء المخرج في الدين أو درمستلثة عقيب الا كراهية مخلة بين العوارض فقال (مسألة) لا حرج في الشرع (عقلا) كما عند المعتزلة (أو شرعا) كما عندنا (وهو) أى المخرج كلى (مشكك) بعض افراد ما أقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع لاعتباره (فلهدا) أى فلاحل انه

إبدال العربية بجملة ترادفها فلا تبحوز عربية بعربية ترادفها وتساويها أولى وكذلك كان سقراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد بلغونهم وأمره بلغتهم وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلفظة أخرى وهذا لا نأعلم أنه لا تعبد في اللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق وليس ذلك كالتمسك والتكبير وما تعبد فيه باللفظ فإن قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه قلنا هذا هو الحق لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الفقه فلا يختلف الناس فيه من اللفاظ المترادفة فليخرج منه وهذا الحديث بهتة قد نقل باللفاظ مختلفة والمعنى واحد وأن يمكن أن تكون جميع اللفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة لكن الأغلب أنه حديث واحد ونقل باللفاظ مختلفة فإنه روى رحم الله امرأ ونضر الله امرأ وروى ورب حامل فقه لا فقه له وروى حامل فقه غير فقه وكذلك الخطب المتحدة والوقائع المتحدة وماها الصحابة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وإبي حنيفة والجمهور ومرو عنده الشافعي والقاضي وهو المختار وصورته أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره أو قال من لم يعاصره بأمره قال أبو هريرة والدليل أنه لو ذكر شخصه ولم يعد له وبقي مجهولاً عندنا لم نقله فإذا لم يسمه فالجمل أتم فمن لا يعرف عنه كيف تعرف عدلته فإن قيل رواية العدل عنه تعبدل فالجواب من وجهين الأول أنا لا نسلم أن العدل قدير روى عن لؤس هل تنوقف فيه أو جرحه وقد رأيناهم روى عنهم إذا سألوا عنه عدوه مرة وجرحوا أخرى أو قالوا لا أندري فالروى عنه سكت عن تعبدله ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعبدل جرحاً ولوجب أن يكون الراوي إذا جرح من روى عنه مكنياً بنفسه ولأن شهادة الفرج ليس تعديلاً للأصل ما لم يصرح واقتراح الرواية والشهادة في بعض التبعيدات لا يوجب فرقاً في هذا المعنى كما لم يوجب فرقاً في منع قبول رواية الجرح والمجهول وإذا لم يجز أن يقال لا يشهد العدل الأعلى شهادة عدل لم يجز ذلك في الرواية ولوجب فيها معرفة عين الشيخ والأصل حتى تنظر في حالهما فإن قيل العنينة كاتبة في الرواية مع أن قوله روى فلان

لا جرح في الدين (لم يجز شيء) من الأحكام (على الصبي العاقل) لقصور البدن وألقصوره وقصور العقل (ولا على المعنوية البالغ) لقصور العقل (خلافاً لابن زيد) الإمام القاضي لأن العبادات واجبة سقط أدائها للضرورة (و) لأجل أن لا جرح في الدين (لم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفس دون الصوم) فإنه يجب قضاءه أقول أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها كان يصيبنا ذلك فنؤم بقاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة كذا في الصحيحين وفي قضاء الصلاة من الجرح ما لا يخفى لأن الشهر عادة لا يتخلو من الحيض وهو أيضاً لا يكون أقل من ثلاثة فتبلغ الصلاة كثر في قضائها جرح عظيم (و) لأجل ذلك (شرعت العبادات في المرض) على حسب الطاقة (فأعاده مضطجعا) لما روى البيهقي والبرازنجي جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاده مضطجراً صلى على وساده فأخذه فأمى بها فأخذه عوداً صلى عليه فأخذه فأمى به وقال صلى على الأرض أن استطعت والافأوم إيماء واجعل سجودك أخفض من ركوعك (و) لأجل ذلك (انتفى) الإنهم في الخطأ مجتهداً) وقد ثبت باجماع فاطم معاضد بأحاديث صحاح وقد أومأ الله تعالى إليه بقوله لولا كتب من الله سبقت لمسك فبما أخدمت عذاب عظيم أي لولا لاسن الكتاب بأن لا مؤاخذه في الخطي في الاجتهاد لمسك العذاب في أخذ القدامه وأعلم براده (و) لذلك انتفى الإنهم (في النسيان) لما روى من قبل (و) لذلك (انتفى) كل الصائم ناسياً فلا ينتقض به الصوم ولا أن أيضاً لما روى الشيخان عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فكل أو شرب فليتم صومه فاتماً طعمه الله وسقاه (و) لذلك (خفف في السفر) لأنه مظنة المشقة (فشرعت) الصلاة (الرباعية ركعتين) لما روى (و) شرع فيه (مسح الخف ثلاثة أيام) وللبها والاحاديث في ذلك شهرية مستفيضة كما عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للسافر ثلاثة أيام ولياليهن ويوماً وليلة للهم (و) لذلك من عدم الجرح في الدين (تبنت الرخصة) للسافر (بالشروع) في السفر (قبل تحفقه) والقياس يقتضي أن لا يخصص إلا بعد تحقق السفر والخروج ثلاثة أيام لأن النبي لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للخروج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن خلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين (ولو أقام) المسافر (قبل تمام) المسدة) للسفر

عن فلان عن فلان يحتمل المسموعة فلان عن فلان بل بلغه واسطة ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل قلنا هذا اذا لم يوجد في رواية المجهول والمرسل مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ثم العتقة جرت العادة بها في الكتب فانهم استعملوا أن يكتبوا عند كل اسم مروى عن فلان سماعه وشهو على القرطاس والوقت أن ينسبوه فأخروا وانما يقبل في الرواية ذلك اذا علم بصريح لفظه أو عاينه أنه ربه السماع فان لم يرد السماع فهو متردد بين المسند والمرسل فلا يقبل الجواب الثاني أن السماع لا يثبت في الرواية تعديل فتعديله المطلق لا يقبل مالم يذكر السبب فلو فرض حبانة سمعه من عدل ثقله لم يلزم قبوله وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك في حق شخص نعرف عنه ولا يعرف بفسق أو مامن لم نعرف عنه فلهذا لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المعدل وانما يكتفي في كل مكلف بتعريف غيره عند العجز عن معرفة نفسه ولا يعلم بحزمه مالم يعرفه بعينه ومثل هذه العلة لم يقبل تعديله شاهد الفرع مطلقا لم يعرف الاصل ولم بعينه فلهذا لم يعرفه بفسق وعداوة وغيره احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل العدل فان عباس مع كثرة روايته قيل الله لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أربعة أحاديث لصرفه وصريح حديث في حديثه الثاني السنية وقال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى ربح جرة العقبة فلما رجع قال حدثني به أخى الفضل بن عباس وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من صلى على جنازة فله قيراط ثم أسنده إلى أبي هريرة وروى أبو هريرة أن من أصبح جنباً في رمضان فلا صومه وقال ما أتته ما يورب الكعبة ولكن محمد أصلى الله عليه وسلم قالها فلما رجع قال حدثني به الفضل بن عباس وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا أصحابه ببعضه أما التابعون فقد قال الخبي اذ قلنا حدثني فلان عن عبد الله فهو حديثي واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قول المرسل والجواب من وجهين الأول أن هذا صحيح ويدل على قبول بعضهم المراسيل والمسئلة في محل الاجتهاد ولا يثبت فيها إجماع أصلاً وفيه ما يدل على أن الجلبة لم يقبلوا المراسيل ولذلك باحثوا ابن

(صح) كونه مقبياً (ولم ت) عليه (أحكام الأقامة) من الاخذ بالعرفية (ولو) كان (في المفاضة) مع أنهم ليست محلاً للأقامة (لأنه رفع لها) أي للخصفة فإن سببها الذي هو العلم بتقريرها في الغيبة السفر بصير ما نفعنا امتياز سببها فلا تمنع المفاضة فانما امتنع لا ابتداء الأقامة دون بقائها (وبعداها) أي بعدمدة السفر (لا) تصح الأقامة (الافيا) صح فيه) من العران (لأنه رفع) للسفر (بعد تحققة) وتجديد إقامة فلا بد من موضع يصلح لابتدائها هذا وأما العوارض السماوية فمنها السفر فانه اذا لم يبلغ حد التميز يمنع وجوب العبادات البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المفاضة لأنه خبر المتلف ولا وجوب المؤات من العشر وإخراج وصدة الفطر ويؤدبها الولي من ماله ولا يصح اسلامه لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك وأما البالغ الحد التميز فيجب عليه أداء الامعان عند الامام علم الهدى الشيخ أي منصور الماتريدي وسائر مشايخ العراق و صح إمامه باتفاق مشايخنا و يصح أداء العبادات من غير لزوم وتجب الغرامات والمؤات وتدفع عنه الاجزى وينتونه المرات الكافرة لاسلامه والمؤنة لا لردته لا بدليس لأجل الجزاء بل الاختلاف الديني فمفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المير عند اسلام زوجته دون غير المير بل يؤخر ويصير غير المير مؤثماً تباعا لحد الابوين أو الدار وكذا يصير ميرتداً فان رداها ولحقها مامعة في دار الحرب وكذا المير السالك تابع لاحد هادون المظهر للاسلام والكفر ومنها الجنون والعتة فالجنون القليل لا يسقط شيئاً من العبادات فيجب قضاؤها وحدا القلة في حق الصلاة مالم يتقدموا وليه لانه مظنة التكرار وعند الامام محمد اذا بلغ سن اعتبار الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكاة والحلول وعن أبي يوسف الاكتفاء بالكثر والكثير منه مثل الصغر الا أنه يعرض على أنه في الاسلام عند اسلام امرأته ولا يؤخر كافي الصبي لأنه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن بعد الاسلام يحكم باسلامه أبداً ولا يتبع أحد ولا يحكم برده بردة أبوه والعتة مثل الصباغ التيميم فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التميز نقلاً عن التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً ومنها التسيان وهو عدم الاحتضار وقت الحاجة وهو عذر في حق الاثم مطلقاً وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فان كان مع من ذكر فلا عذر كما كل الناس في الصلاة اذ هي مأمرة وصيد المحرم ناسياً اذا الاحرام يذكر وان لم يكن هناك مذكر يكون عذراً كالأكلي

عباس وابن عمر وأبا هريرة مع جلالة قدرهم لا ينسب في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوي فان قيل قيل بعضهم وسكت الآخرون فكان اجماعاً قلنا لانسلم ثبوت الاجماع بسكوتهن لاسيما في محل الاحتداد بل لعله سكت مضراً لانكاراً أو مردداً فيه والجواب الثاني ان من المنكرين للرسول من قبل مرسل الصحابي لانهم يحدون عن الصحابة وكلهم عدول ومنهم من أضاف اليه مراسل التابعين لانهم يروون عن الصحابة ومنهم من خص كبار التابعين بقبول مرسله واختار على قياس رد المرسل ان التابعي والصحابي اذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي الا عن صحابي قبل مرسله وان لم يعرف ذلك فلا يقبل لانهم قد يروون عن غير الصحابي من الاعراب الذين لا يحجب عنهم ولا غاب عنهم لاعتدال أهل الصفة قال الزهري بعد ارسال حديثي به رجل على باب عبد الملك وقال عرو بن الزبير أرسله عن يسرة حديثي به بعض الخرس (مسئلة) خبر الواحد فيما تعبه بالسوي مقبول خلافاً للكرخي وبعض أصحاب الرأي لان كل ما نقله العدل وصدقه فيه يمكن وجب تصديقه فليس الذي كرم نقله العدل وصدقه فيه يمكن فانما لا تقطع بكذب ناقله بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحجب العادة فيه أن لا يتفرض كقتل أمير في السوق وعزل وزير وهجوم واقعة في الجوامع منعت الناس من الجمعة أو كشف أو زلزال أو انقضاء كوكب عظيم وغيره من الجائبات فان الدواعي تتوفر على اشاعة جمع ذلك ويستحيل انكساره وكذلك القرآن لا يقبل فيه خبر الواحد لعلمنا بأنه صلى الله عليه وسلم بعد باشاعته واعتق بالقائه الى كافة الخلق فان الدواعي تتوفر على اشاعته ونقله لانه أصل الدين والمنفرد برواية سورة أو آية كاذب قطعاً فاما ما تعبه البلوي فلا تقطع بكذب خبر الواحد فيه فان قيل لم تسركون على من يقطع بكذبه لان خروج الخارج من السبيلين لما كان الانسان لا يفلح عنسه في اليوم والليله مراراً وكانت الطهارة تنقض به فلا يحل رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع حكمة ويناجيه الا حاداً يؤذي الى اخفاء الشرع والى أن تبطل صلاة الصادق وهم لا يسمعون فحب الاشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك من الذي كرم يكثر وقوعه فكيف يخفى حكمة قلنا هذا يبطل أولاً بالقرآن وحكم الفساد والحكمة والقهقهة وجوب الفصل من غسل الميت وافراد

في شهر رمضان ناسياً وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسياً وترك التسمية عند الذبح ناسياً ومنها النوم وهو فترة تعرض للانسان مع بقاء العقل توجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الاعمال اختياراً ولما لم يكن النائم فاهماً للخطاب أخر عنه ولم تعتبر أفعاله في حق الآثم وأما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دابة انسان قتل بانقلابه عليه ولا تعتبر أقواله أيضاً حتى لا يصح طلاقه وعقابه وبيعته وغير ذلك ولا وصف كلامه بخبراً وانشاء بل كالحال الحيوانات فلا تعتبر قراءته في الصلاة ولا يسقط بها الفرض صريحه الامام فخر الاسلام ولا تقصد به قهقهته الصلاة ولا الوضوء صريحه هو أيضاً وقيل يفسدان لعدم فرق النص وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلاة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبي وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلاة وفي التحريم هو الاقم عندى لان نقض الوضوء لكونها جناية ولا جناية في مجرد كلام مقصده الصلاة لان الكلام يفسد ما مطلقاً لعدم فرق النص كسأهي ثم النوم تسترني منه الاعضاء وهو سبب لخروج جنى ولذا جعل الشرع الموجب للاستراحة منه حداً ما اقامة السبب مقام المسبب دون غيره الامن تسام عنه ولا يناسم قلبه كالرسول صلى الله عليه وسلم فليس في حقه حدنا ومنها الانغماء وهو آفة تصير بها العقل في كلال وتعمقل بها القوى المدركة جعل قلبه كالنوم في عدم توجهه الى الخطأ وجوب القضاء من غير فرق الا أنه لما كان فوقه في ارهاه الاعضاء جعل حدنا في كل حال ومنع بناء الصلاة على ما صلي قلبه والكثير منه يمنع وجوب الصلاة كالجنون دون غيرها للسندرة الانغماء شهراً أو سنة هذا ومنها الخيض والنفاس وهما لئمنه ان التكليف الا أنه لا يصح معهن من العبادات التي شرط لادائها الطهارة فاخرجت من الخطأ الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما يسقط عنهما الخطأ بالصلاة وطواف الوداع للرجوع ويسقط نفس وجوب الصلاة أيضاً حتى لم يتبق محل للوجوب لعدم الفائدة لانه اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد انشأ ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير مجزئ فلا يصح أن يقال شهادة نصفه مقبولة دون النصف الآخر وكذا القضاء فكذلك العتق وهو القوة الشرعية النافية لهذا العجز غير مجزئ وعلى هذا فلا يجزأ الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو عجز أكرم تجزئته وقال الامام التصرف الصادر من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك

الاقامة وتذنيها وكل ذلك مما تعبه الباي وقد أثبتوها بخبر الواحد فان زعموا ان ليس عموم الباي فيها كعمومها في الاحداث
فنعول فليس عموم الباي في المس والمس كعمومها في خروج الاحداث فقد يحصى على الانسان مدة لا يس ولا مس كذا في
حالة الحب لا يقتضد ولا يتجهم الا احياها فالفرق والجواب الثاني وهو التحقيق ان الفساد والحماة وان كان لا يتكرر كل
يوم ولكنه يكثر فكيف أخفى حكمه حتى يؤدي الى بطلان صلاة خلق كثير وان لم يكن هو الاكثر فكيف وكل ذلك الى الاحاد
ولاسببه الا ان الله تعالى لم يكفر رسوله صلى الله عليه وسلم اشاعة جميع الاحكام بل كلفه اشاعة البعض وجوز له رد الخلق
الى خبر الواحد حتى في البعض كما يجوز له ردهم الى القياس في قاعدة الرابا وكان يسهل عليه أن يقول لا يتبعوا المطعوم والمطعم او
المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط من الاشياء الستة فيجوز أن يكون ما تعبه الباي من جملة ما تقتضى مصلحة
الخلق أن يردوا فيه الى خبر الواحد ولا استعماله فيه وعند ذلك يكون صدق الراوى ممكنا فيجب قصد بقوله ليس على الاشاعة عموم
الحاجة أن يردوا به بل علته التعبد والتكليف من الله والافيا يحتاج اليه كثير كالفسد والحاجة كما يحتاج اليه الاكثر في كونه
شرا على ينبغي أن يخفى فان قيل فالضايط لما تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالاشاعة قلنا ان طلبتم ضابطا لجواز عقل
فلا ضابط بل لله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء وان أردتم وقوعه فاعلموا علم ذلك من فعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم واذا استقر بنا السمعيات وجدناها أربعة أقسام الاول القرآن وقد علمنا أنه غنى بالمبالغة في اشاعته الثاني مباني
الاسلام الخمس ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد اشاعة اشاعة اشتركت في معرفته العام الخاص الثالث
أصول المعاملات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والشكاح فان ذلك ايضا قد تواتر بل كالطلاق والعناق والاستيلاء
والتدبير والكتابة فان هذا تواتر عند اهل العلم وقامت به الحاجة القاطعة اما بالتواتر واما بنقل الاحاد في مشاهد الجماعات مع
سكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العمل بل فرض العوام فيه القول من العلماء الرابع تفصيل هذه
الاصول فما يفسد الصلاة والعبادات وينقض الطهارة من المس والمس والى وتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع

متجربا كانت الازالة ايضا متجربة وليس نفس الاعتناق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده بل اعتناق الكل موجب للعتق
كالوضوء متجربة وسببها نزول الحدث غير متجربة فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عتده وحدهما ثم الرق
ينصف الكرامات ولهذا جعل له نكاح اثنان ويكون طلاق الامة تطلقتين وعدتها محضتين بالنصف الذي رواه الدارقطني
طلاق الامة تطلقتين وعدتها محضتان ويكون قسمها نصف قسم الحرية ويكون حلها قبل الحرية ومنفردة دون بعدها ومعها
وكذا ينصف الحدود فخذ العبد نصف بعد الحولان الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك نفسه دليل مهران فكيف
يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها تاتي على أصل الحرية فتصح آثارها بالحدود والقصاص والسرقة هالكوا قائماتي
المأذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند أبي يوسف يقطع ولا يرة وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا
كذبه المولى ولا يصح اقرار المولى في حقه بمجدا وقصاص وكذا اهلك هو ملك الشكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب المبال
في الذمة والرقية هي ملك المولى ولذا الاعتاق طلاق امرأته وكذا اهلك نفسه فلا يملك له السيد قبله ولا تنافى عضو من أعضائه
ولذا يقتل الحر به عندنا وأما عند غيرنا فاما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع كلها للسيد
الاما استثنى منها كالصوم والصلاة فلا يخرج الجمعة والعدين واجل الاذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج جله الاذنه وأما ذن
السرعة عند النظر العالم وانما يصح أماته مأذون لانه مال الغنمية فينصف عليه بالذات وعلى غيره بالنسبة والرق يمنع الولايات
فلا تصح الشهادة على أحد ولا قضاء ولا حكمه وكذا إمارته والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا انضمام مال به رقبته اليه
فلا يجب باقاره المال في الحال الا في المأذون للضرورة وتجب العرامات لاجل الجنابات في الذمة فتؤدي فتباع رقبته الآن
يفدى المولى وكذا تسارع رقية المأذون فيما بين من الدين بعد الاداء من الكسب أو لم يكن له كسب ولا يجوز تبرأته من كسبه
لانه ملك المولى أو والدائنين ولا تقبل هديته الا بالسير بالنصف ولا يجوز له السرقة من أماته وان كان مكاتباً (مسئلة) العبد
أهل التصرف وملك السيد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فانه عنده ليس أهلا لها وانما له التصرف وملك السيد خلافاً من السيد
(لناهما) أي مال التصرف وملك السيد ان يكونان (بأهلية التكلم) وجهته (والنقة) وهي كون الانسان حانيا

ومنه ما نقله الأحاد ويجوز أن يكون مما تعمله البلى فناقضه الأحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فإن ما شاعه كان يجوز أن لا تعبد فيه بالاشاعة وما وكره إلى الأحاد كان يجوز أن يعبد فيه بالاشاعة لكن وقوع هذه الأمور يدل على أن التعبد وقع كذلك فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك هذا غم الكلام في الأخبار والله أعلم

(الاصل الثالث من أصول الأدلة الإجماع وفيه أبواب)

(الباب الأول في إثبات كونه حجة على منكره) ومن حاول إثبات كون الإجماع حجة افتقر إلى تفهيم لفظ الإجماع أولا وبينان تصويره ثانياً وبينان إمكان الإطلاع عليه ثالثاً وبينان الدليل على كونه حجة رابعاً أما تفهيم لفظ الإجماع فالتأنيق به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع وهو مشترك بينهما في أربع ومهم العزم على أمضاء أمر يقال أجمع والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا يصلح لإجماع اليهود والنصارى وللا اتفاق في غير أمر الدين لكن العرف خصص اللفظ بما ذكرناه وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت بحجة وإن كان قول واحد وهو على خلاف اللغة والعرف لكنه سواه على مذهبه إذ لم ير الإجماع حجة وتوارى إليه بالتساغم تحريم مخالفة الإجماع فقال هو كل قول قامت بحجة أما الثاني وهو تصوّره فلدليل صورته وجوده فقد وجدنا الأمانة مجمعة على أن الصلوات خمس وإن صوم رمضان واجب وكيف يمتنع تصوّره والأمانة كلهم متعبدون بتابع النصوص والأدلة القاطعة ومعتزرون بالعقاب بخلافها فكيف لا يمتنع اجتماعهم على الأكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق وانقضاء النار فإن قيل الأمانة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتناء بالحق والعناد فيه كيف تنفق أراءها فذلك بحال منها كانت فافهم على كل الزبيب مثلاً في يوم واحد قلنا لأصاري جميعهم في تناول الزبيب خاصة وجميعهم يعلث على الاعتراف بالحق كيف وقد تصوروا طبق اليهود مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصوروا طبق المسلمين على الحق والكثرة أختان وتزعم عند تعارض الأشياء والدواعي والصورات

لأن مخاطب بالأحكام (والأمر) أي أهلية التكلم إنما تكون (بالعقل وهو لا يتخلل بالرق) بالضرورة (ولذا كانت روايته ملازمة للعلل للخلق) ولولم يكن كلامه معتبراً بكون عقله مختلاً لم تعتبر روايته بل يصير كالفتوة (والثانية) أي الأمانة إنما تكون (بأهلية الإيجاب عليه والاستجابة له والتحقق بها خو طيب بحقوقه) أي حقوق الله (تعالى) من الصلاة والصوم والكف عن المحرمات الأما يقو به خدمة السيد كالجبهة ونحوها (ويضع إقراره بالحدود والقصاص) وتجب نفسه على السيد وإذا قد ثبت أهلية التكلم المعبر والذمة الصحيحة صار أهلاً للملك التصرف ومالك السيد (وإنما انخر) عن التصرف (الحق المولى) في رقبته وفي منافعها ولو حاله التصرف من غير إذنه صارت الرقبة هالكة في الدين ولا يقدر على الاستخدام فيستغربه (فإنه قلنا انخر) ويرفع المانع عن صحة التصرف (لإثبات الأهلية) كما هو مزمع الشافعي وجهه الله الشافعية (قالوا لو كان) العبد (أهلاً للتصرف) في شيء (لكان أهلاً لذلك) فيه (لأن التصرف سببه) فإن الشيء يملك بالبيع والشراء (ومسبب عنه) فإن الملك يبيع التصرف ولذا لا يباح في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف أيضاً يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب (والأزام باطل إجماعاً) فالأزام مشبهة فليس أهلاً للتصرف (وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً للدين لأن الدين إنما يتخذ على الرقبة والتصرف وقد انقضى فاختار) لأنسب الملازمة من كون التصرف سبباً للملك لا تمتنع انفكاكه حتى يجب الملازمة إذ (التصلف) فيه (للمانع) وهو كون رقبته مملوكة للسيد (لعدم المقتضى) وهو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف سبباً عن الملك لزومه له بل قد ينقض السبب عن مسببه إذا وجد هذا المسبب بسبب آخر (ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف) والحاصل منع الزومين أهلاً للتصرف وأهلية الملك بإبداء المانع مع سببية أهلية التصرف لأهلية الملك وبإبداء سبب آخر لأهلية التصرف غير أهلية الملك فما يكون مسبباً وإذا لم يثبت الاستلزام بين أهلية التصرف وأهلية الملك لم يثبت ما يثبت عليه من قوله وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يثبت جواب واحد وزعم أن محله يثبت تعدد الأسباب جواب آخر ومنع لقوله لأن الدين إنما يستفاد بالخ فثبت زعمه عليه أن حديث تعدد الأسباب لا يثبت ما فأن المقصود بيان الزوم بين أهلية البدن وأهلية التصرف وهو حاصل وإنما يضر هذا الحديث بعض المشايخ

ومستند الإجماع في الأكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد نعم هل يتصور الإجماع عن اجتهد أو قياس ذلك فيه كلام سيأتي إن شاء الله أما الثالث وهو تصور الإطلاع على الإجماع فقد قال قوم لتصور إجماعهم من الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الأقطار فنقول يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم إن كانوا عددا يمكن لقاءهم وإن لم يكن عرف من مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كعمرنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالذئب وطلان النكاح بلاولي ومذهب جميع النصارى التثليث ومذهب جميع المجوس التثنية فإن قيل مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستندان قائل واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن أن يعلم وكذلك مذهب النصارى يستند إلى عيسى عليه السلام أما قول جماعة لا يتصور كيف يعلم قلنا وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستند إلى ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم وجميعهم ثم إذا انحصر أهل الخلق والعقد فكيف يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني في العشرة والعشرين فإن قيل لعل أحد منهم في أسر الكفار وبسلطان الروم قلنا يجب مراجمته ومذهب الأسير ينقل كذب غيره وعن معرفته في شك في موافقته للاخمين لم يكن متحققا للإجماع فإن قيل فلو عرف مذهبهم بما رجع عنه بعده قلنا لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الإجماع فله يكون محجوبه ولا يتصور رجوع جميعهم إذ يصير أحد الإجماعين خطأ وذلك يمنع بدليل السمع أما الرابع وهو إقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة وفيه الشأن كله وكونه حجة أغيا يعلم بكتاب أسنة متواترة وعقل أما الإجماع فلا يمكن إثبات الإجماع وقد طمعوا في التلقي من الكتاب والسنة والعقل وأقواها السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة (المسلك الأول) التمسك بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله تعالى كنتم خيرا ما أخرجه الناس الآية وقوله تعالى ومن خلقنا أمة يهتدون بالحق يبهدهم وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ومفهوماً أن ما انفقت فيه فهو حق وقوله عز وجل وإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول مفهوماً أن انفقت فهو

حسب ما ورد في تقرير كلام الشافعي أن ملك اليد يستفاد على الرقبة وعلى ما قرنا لا يوردها فافهم ثم إذا ثبت ملك اليد دون ملك الرقبة وهو أعلى من ملك الرقبة فله المقصود من ملك الرقبة وقد كان ما لملكته للنكاح بكلمة فالكلمة أنقص من مالكية الحر أنقص ما يثبت على مالكيته وهو الهدية ولا تنقص عن النصف كافي المرأة لأن مالكيته ليست بنصف مالكية الحر بل أزيد ولا ينقص قدر الربع لأن مالكيته أكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فنقصنا بقدر نصاب السرقة فأنه اعتبارا في الشرع في مقابلة أعضاء الإنسان بخلاف سائر التنقيصات فانها تمكن لأجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة وأما الهدية فباعتبار المالكية ألا ترى أن دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للرجل فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما أورد صدر الشريعة أنه يلزم حينئذ أن لا يتصف بشئ من النعم لأجل كون المالكية زائدة على النصف من الحرف فثبت ثم أورد من عند نفسه دليلا آخر هو أن المعترف به المالة دون الأدمية فتعترف الضمان قيمته إلا أنه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبه المساواة بين الحر والعبد فتدبر فيه فانه موضع تأمل (فرع * لو أن ذل المولى في نوع) من التجماعة (كان له التصرف) في أنواع التجارات (مطلقا) في جميع الأنواع لأنه لما أن ذل فوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين وأهلية التصرف فكان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقضى فيجوز (وتثبت يده على كسبه) لكونه والمانع قد زال بالذن (كالمكاتب) فإنه ملك بكسبه يدا (وإنما ملك) المولى (بجهد دون) حجر (المكاتب) فإن في الكتابة لمن لولي أن يحجر عليه لأن في كلبه المأذون عبده لملك الحجر عليه حتى يرد عليه أنه مخالف للرواية فإن المأذون غير مالك الكتابة (لأن فلن حجره) كان (بلا عوض فيكون كالهبة) فصم رجوعه (بخلاف الكتابة) لأنه إذا كان بعوض (فهو كالبيع) فلا يصح الرجوع وهذا ومنها الرض وهو نوع من البعز ولا شافعي فهم الخطأ وأهلية العبادات ولذا ينافي التكليف إلا أنه لما كان نوعا من البعز شرعت العبادات على حسب المكنته وأخر ما لا قدرة عليه وما فيه حرج ثم هو سبب الموت وهو سبب الخلافة في المال وإذا حرج المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليها في كل المال لحق الغرماء والثلاثين لحق الورثة لكن إذا اتصل به الموت وأما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع بمثل

حق فهذه كلها طواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا دلالة الطواهر وأقواها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصه جهنم وساعتها مصيرا فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تسلك به الشافعي وقد اطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأصول على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصافي الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشابحته ونصرته ودفع الأعداء عنه فوله ما تولى فكأنه لم يكف بترك المشاققة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والاقباله فيما أمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فان لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقيل ولم يحصل ذلك رفعاً للنص كما لو فسر المشاققة بالمواقفة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيلهم **(المسألة الثانية)** وهو الأقوى التسلسل بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع أمي على الخطأ وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدلى على المقصود ولكن ليس بالتواتر كما كتبوا الكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ واشتهر على لسان المروقيين والنقات من العصمة لعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم من يطول ذكرهم نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع أمي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع أمي على الضلالة وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمي على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بحسوة الجنة فلينزل الجماعة فان دعوتهم تحط من ورأيهم وإن الشيطان سعى الواحد وهو من الإثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة ولا يسل الله بشئ من شئ ولا يزال طائفة من أمي على الحق تظاهرين لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء ومن خرج عن الجماعة أوفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فنته جاهلة وهذه الأخبار لم تزل تظاهرها في العصمة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحسن أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي مقبولة من موافق الأمة ومخالفها ولم تزل

القيمة والشكاح جهرا للثل لا يمنع منه والشرع إذا بطل التوارث علنا أنه يتعلق بالنظر إليه حق الورثة في الصورة أيضا فنعنا من الأقاربه والبيع معه ثم أنه يفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والالتصاها حكم المعلق كاعتاق العبد من الركة المستغرقة بالدين وأقمته تزيد على الثلث فانه يعق بعد الموت ويسعى في قيمته في الأول والزيادة على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت **(مسألة * الموت هادم لأساس التكليف)** لانه يحجز كلمة عن آتيان العبادات أداء وقضاء ولانه ذهب من دار الاستسلام إلى دار الجلاء (فلا يبقى على ذمة الميت إلا ما كان متعلقا بعين) لعلى الأهانة صفة يعنى غير هو فاعل لا يبقى ولا يصح أن يكون استثناء من غير متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين أيضا ولا يصح أن يكون منقطعاً أيضا لانه مفرغ فالخاسل أنه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات ماله كانت أوبدية وأما المتعلق بعين أو مال فلا يبقى على ذمته أيضا لكن لأصحاب الحق أن يأخذوا من العين أو المال (كالودائع والغصب) فان للودع والمغصوب منه أن يأخذها كما كان في الحياة وعلى الورثة أن يردوه (أو) غير ما كان متعلقا بعين كالديون فان الدائنين لهم أن يأخذوها منه وعلى الورثة أن لا يتصرفوا من دون الأداء (والوصايا) فان الموصل له يكون خليفة في مال الثلث (والتهجير ويقدم) على الديون والوصايا (بالاجماع) وإذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلا (فلان تصح الكفالة لجماعه) من الدين (بعد الموت عند أي خيفة) إذا لم يترك وفاء من المال (لأنها) أي الكفالة (ضم اللفة إلى اللفة في المطالبة) فيجوز للدائن مطالبة أجهلها (ولامطالبة) ههنا على الأصل (فلا ضم) فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الأول أن الكفالة ضم اللفة إلى اللفة في المطالبة **(والآخر أنها ضم اللفة إلى اللفة في الدين)** فلا يثبت هذا الاستدلال إلا إذا رجع القول الأول ومافى الهداية الأول أصح دعوى من غير دليل ومافى بعض شروحه أن جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة لمصلحة إليه ففهم أنه يجوز أن يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الأصل ثم لا التزام واجب على الكفيل وأهمها أدنى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الإمامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها وقيام أحدهم بها سقطت عن الآخر بن بل حرمت هذا ولم يظهر لهذا العبد وجه التوقف على القول الأول فانه يمكن أن يقرر على القول الثاني بأنهم ألفة اللفة

الاسم صحيح بهائي أصول الدين وفروعه فان قيل فواجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يقيد العلم قلنا في تقرير روح الحجة طريقان أحدهما أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الأمة وأخبر عن عصمتها عن الخطأ بجموع هذه الاخبار المتفرقة وان تواتر آحادها لم يثبت ذلك بخلاف نفسه ما مضى من العلم شجاعته على ومخاطبة حاتم وفقه الشافعي وخطبة الحاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عاشقة من نسائه ونعظيمه صحابته وثباته عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحدة منها لو جرد النظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحاده لا ينقل عن الاحتمال ولكن يتقن الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري الطريق الثاني أن ندعي علم الاضطرار بل علم الاستدلال من وجهين الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين فيسكون بهائي اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها له لا فوائدا ولا كارا الزمان النظام ويستحيل في منه مقر العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم يقم الحجة بعصمة مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقول ولذلك لم ينقل حكيم بكتباخبار الآحاد عن خلاف تخالف وإبداء رد في وجه الثاني أن المحققين بهذه الاخبار ابتدوا بها أصلا مقطوعة وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لغير رفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استدل الى مستند مقطوع به فامارفع المقطوع بمالس عقوط ع فليس معلوما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف تعرفون الكتاب القاطع باجماع مستند الى خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الأمة الى زمان النظام فيقتضى بالتبني هذا وجه الاستدلال ولتذكر بن في معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل والمعارضة المقام الاول في الرد وفيه أربعة أسئلة السؤال الاول ولهم لعل واحدا خالف هذه الاخبار وردها ولم ينقل البينا قلنا هذا أيضا تحصيله العادة اذ الاجماع أعظم أصول الدين فلو خالف فيه تخالف لعظم الامر فيه واشهر الخلاف اذ لم يدرس خلاف الصحابة في دية الجنيح ومسئلة اطرام وحيد الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التضليل والتبديد لمن أخطأ

في الدين والدين قد سقط بالموت فان ذمة الميت غير سالحة للاستئصال بالواجبات وادلاد في الذمة فلا ضم فقدر فله لا رد عليه شي الا ما تقر في مذهبهما (وعندهما تصح) الكفالة عن الميت ولو لم يترك ما لا ولا كفيلا (وهو قال الائمة الثلاثة لم يثبت جابر) قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فأتى عيت فقال عليه دين قالوا نعم دينان قال صلا على صاحبك فقال أبو قتادة الانصاري (هما على) يا رسول الله (فصلى عليه) رواء السائي وفي صحيح البخاري عن سبعة من الاكوع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجنزة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلا على صاحبك فقال أبو قتادة على دينه فصلى عليه (ولان الموت لا يبرئ) الميت عن الدين (والذي طالب به في الآخرة اجماعا) ولو لم يكن عليه دين لم يطالب (و) لذا (بضم التبرع بالاداء) ولو لم يكن عليه من دين فأى شيء يؤدي واذ اثبت على ذمة الميت دين فتصح الكفالة ويلزمه المطالبة لانه في علمنا بخلاف الاصيل (والجواب بأنه) أي قول أبي قتادة (يجهل العدة) وفي الخبر ر وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للجهول وفي التقرير وهو مشكل لما في لفظ عن جابر لما حكم وقال صحيح الاسناد فحل رسول الله صلى الله عليه وسلم بقول هي علي في مال الميت عهاري فقال نعم فصلى عليه أقول ظاهري في الكفالة اذ المكفول عنه لا يرأ كما في العدة كذا في الخامسة فان قلت لعله أراد كاهه برىء أو ثقال الكفالة قلت نقول هذا بعينه في العدة أي كاهه برىء كما في العدة (و) أيضا يجهل (أن يكون اقرا بكفالة سابقة وفيه ما فيه) اشارة الى ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة أنا كفل به فأى ما لو فصلى عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية وعشرون درهما أو ثمانية عشر درهما وفي كونه منافيا للوعد كما في التقرير نظر لحواز بالمعقوف وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الخامسة فان قلت هذا صرف عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في الخبر من لزوم جهالة المكفول عنه فتأمل فيه (والمطالبة الاخرية باعتبار الاتم) أي انهم عديم ايصال الحق الى المستحق (لافتقر الى بقاء الذمة) اذا لانهم باعتبار عدم الا مثال بالاثنيان بالواجب والمراد من بقاء الذمة بقاء ما توجه اليه المطالبة والاقالدين في الذمة باق ولذا يعطى الدائن حسنة المدين عوضا عنه يوم القيامة كما ورد في اخبار الصحيح (وصحة التبرع) انما هو (لبقاء الدين من جهة من) الدين (له) وهو الدائن (فان السقوط بالموت لضرورة

في نفيه وإثباته وكيف اشتهر بخلاف النظام مع سقوط قدره وخسرة رتبته وخفي خلاف أكبر الصلابة والتابعين هذا مما لا يتسع له عقل أصلاً السؤال الثاني قالوا قد استدلنا بالخبر على الإجماع ثم استدلنا بالإجماع على صحة الخبر فذهب أنهم أجمعوا على الصحة فما الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح وهل النزاع الأفيه قللاً بل استدلنا على الإجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلاف العصار عن المدافعة والمخالفة لهم مع أن العادة تقتضي انكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة فعلها بالعادة كون الخبر مقطوعاً بالالإجماع والعادة أصل يستفاد منه ما عارف فإن بها علم بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها وبها علم بطلان دعوى نص الإمامة وإيجاب صلاة النخعي وصوم شوال وإن ذلك لو كان لاستعمال في العادة السكوت عنه السؤال الثالث قالوا هم تنكرون على من يقول لعلمهم أنبتوا الإجماع لاجل هذه الاخبار بل دليل آخر فلما قد ظهروا منهم الاحتجاج بهذه الاخبار في المنع من مخالفة الجماعة وتهديم من يفرق الجماعة ويخالفها وهذا أولى من أن يقال لو كان لهم فيه مستند لظهروا ونشروا فلهذا قد نقلت عنكم أيضاً أدات السؤال الرابع قولهم لما علمت الصحة صحة هذه الاخبار لم يذكر وطريق صحته إلا تابعين حتى كان يتقطع الارتياح وشاركونهم في العلم قلنا انهم علوا خبر يفهم عليه السلام عصمة هذه الأمة بجموع قرآن وأمارات وتكررات أناط وأسباب دلت ضرورة على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمة وتلك القرآن لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكموا لطرق إلى آحادها احتمالات فاكفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ويقع التسليم في العادة به فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية

(المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة الأولى قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة ينبت عن الكفر والبديعة فلهذا أراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتأويل والشبهة وقوله على الخطأ لم يتوارأ وصح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر قلنا الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله تعالى ووجدك ضالاً فهدى وقال تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام فعلتها أذا وانا

فوت الخلل) لانه وصل حق الدائن (فيظهر) هذا السقوط (في حق من عليه دون) حق (من له) فيبقى من جهته والحاصل أن الدين وإن كان ناشئاً على ذمة الميت وإذا يؤدي في الآخرة لكن ليست ذمته مشغولة بحيث يصير مطالباً بالاداء والكفالة تعتد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النمط بجهة قصور في المدينين بعده وأما الدائن فله المطالبة كما كان أن نظروا لصحة التبرع يكفي هذا القدر من الشغل ويقام حق الدائن فلا يرد أن الدين أمر نسبي بين الدائن والمدينين فلامعنى لوجوده من جهة أحدهما دون الآخر لا يعقل وجوده بدون أحدهما والآخر لا يوضح أن صحة التبرع لسقوط الأتم لالبقاء الدين هذا والله أعلم بأحكامه

(المقالة الثالثة في المبادئ القوية)

من لطف الله سبحانه أحد اثبات اللغون) الظاهر القوي فإنه يجمع سالم اللغة ما على خلاف القياس نحو يستون أو بناء على أن الناقص قياسه أن يجمع سالما وإن كان غير عاقل على اختلاف الرأيين (فها) أي من اثنين (تنشعب غصون الفنون) من العربية والفارسية والهندية ويحصل من احدها عرض عرض من فاداة في الضمير واستفادته في ضمير آخر غيره وكيفيتهما (١) من الكيفيات والمزايا والصرحة والكناية والتشبيه والحقيقة والتمجيز والنظم والنثر وغيرهما فقد فنون هيبية (فلهذا شكر) عظيم (غير ممنون) على هذه النعمة لعظمى ومن جهة أبحاث الشكر اظهار النعمة فالبحث عنها فوع من الشكر (وهو) أي اللغة والتشديد كبر باعتبار الخبر (اللفظ الدال وضعاً وهي) أي الدلالة المفهومة من الدال (في كمال معناها مطابقة وفي جزئها تضمن) وهما واحدان بالذات في دلالة المفردات التي يجمعان فيها لأنهما متحدتان مطلقاً حتى يرازم الانقراض بالانقراض الموضوع في مقابلة البساط (فان) اللفظ المفرد لا يدل الأعلى الكل اجالا و (الكل انما يعقل بصورة وحدانية لا تفصل فيها) للاجزاء (الأبعد التحليل) أي بعد تحليل الذهن تلك الصور فوق فهم المعنى المطابق من اللفظ ليست صور الاجزاء في الذهن فليست الاجزاء مفهومة بنفسها الأبعد التحليل فليس التضمن مغاير المطابقة الأبعد التحليل فهذه

من الضالين وما أراد من الكافرين بل أراد من المخطئين يقال ضل فلان عن الطريق وصل سبي فلان كل ذلك انحطاً كيف وقد فهم ضرورة من هذه اللفاظ تعظيم شأن هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة أما العصمة عن الكفر فقد أنعم في حق علي وإن مسعود وأبو زر يدعي مذهب النظام لأنهم ماؤا على الحق وكم من أحاد عصموا عن الكفر حتى ماؤا فأى خاصية للامة فدل أنه أراد ما يعصم عنه أحاد من سهو وخطا وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلاً لجميع الامة منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطأ في الدين أما في غير الدين من الشماخ وصلاح وعسامة بلدة العموم يقتضى العصمة للامة عنه أيضاً ولكن ذلك مشكوك فيه وأمر الدين مقطوع بوجوب العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أخطأ في أمر تابى النخل ثم قال أنتم أعرف بأمر دنياكم وأنا أعرف بأمر دينكم التاويل الثاني قولهم غاية هذا أن يكون عاماً واجب العصمة عن كل خطأ يحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطأ من الشهادة في الآخرة وما وافق النص المتواتر وأوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس قلنا إذا ذهب من الامة إلى هذا التفصيل اذ ما دل من العقل على تجوز الخطأ عليهم في شيء دل على تجوز في شيء آخر وإذا لم يكن فارق لم يكن تخصيصاً بالتحكم دون دليل ولم يكن تخصيصاً أولى من تخصيص وقد قدم من خالف الجماعة وأمر بالوافقة فأولم يكن مافيه العصمة معلوماً استحالة الانواع إلا أن ثبت العصمة مطلقاً وبه ثبت فضيلة الامة وشرفها فاما العصمة عن البعض دون البعض فهذا لا يثبت لكل كافر فضلاً عن المسلم اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كل إنسان فإنه يعصم عن الخطأ في بعض الاشياء التاويل الثالث أن أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به إلى يوم القيامة فجعله مؤمناً أول الاسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يجمعون على خطاب كل حكم انقضى على اتفاق أهل الاعصار كلها بعد نعمة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق إذا لامة عبارة عن الجميع كيف والذين ماؤوا في زمانهم من الامة واجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماؤا لم ينعقد بعدهم اجماع وقبلنا من الامة من خالف وان كان قد مات فكذلك إذا لم يوافقوا قلنا لا يجوز أن يراد بالامة الجاهل والاطفال والسقط والمجنون وان كانوا من الامة فلا يجوز أن يراد به الميت والذي لم يخلق بعد بل الذي يفهم قوم بتصور

الدلالة من حيث انها على صورة الكل مطابقة ومن حيث انها مفعلة في الاجزاء تضمن كذا قالوا وفيه نظر ظاهر فانهم ان أرادوا بالاجمال المدلول من اللفظ المفرد التوحيد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة لا بعد التحليل فلان سلم أن اللفظ المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان أرادوا الصور الكثيرة المحوطة بلحاظ واحد أو المأمورة للوحدة الاجتماعية فدل أن المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال ولا يلزم منه المطلوب من الاتحاد الدالين فان الصور في الحقيقة كثيرة (١) وفهم أشياء كثيرة معروضة لتوع من الوحدة فتدبر فان قلت فابصرون بالمفرد المشترك فإنه يدل على أشياء كثيرة أجاب بقوله (وفي المفرد المشترك انما تعدد الصور) عند ان فهم المعنى (لتعدد الوضع) ونحن انما ندعى وحدة الصورة عند وحدته كما قال (وأما الوضع الواحد فكانه موحد للكثير) فلا يحصل الكثير في الذهن الا بعد التوحيد (ومن ههنا يرى لفظ واحد موضوع (لضدين بوضع واحد وان جاز) وضعه (لخلفين كالبيت) اذا حصل من الضدين أمر واحد والالزام من وجوده في موضوع وجود الضدين المتحدين فسهو بخلاف المختلفين اذا استحال في اجتماعهما فان قلت فما تصنع في البلقة الموضوعة للساد واليباض الضدين قال (وأما البلقة فتفاوت محل ارتفع الضدية) ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان أي باعتبار اجتماعهما في محل واحد (فلاح) لك (من هذا المقام) أي مقام دعوى الاتحاد بين الداليتين (أن الصورة الواحدة يجوز تحليلها) أي الصورة الواحدة (إلى حقائق مختلفة وتفسيره) في تجوز التحليل إلى الحقائق (علم الباري علماً) اجاباً (بسطاً) فإنه علم سائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه (كالحق في موضوعه) فافهم فلا تقدم ولا تأخر قال في الحاشية اعلم أن كلاماً كثيراً المحققين في علم الباري تعالى وفي الاتحاد المطابقة والتضمن مبنى على تجوز تحليل الصورة الواحدة إلى حقائق مختلفة والديهة تأتى عنه كيف ومن الحالات بمقتضى أن يتعد المتباينان انتهى تفصيل المقام أن أتباع الفلاسفة قالوا ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها دفعة واحدة من غير تعبد وتعاقب أزلاً وأبداً ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تعالى كأن المنشأ في الصورة الحالة فإنه كاشفة في انكشاف الاشياء مفصلة عنده فهي كالصورة العلية للاشياء كلها فور على هؤلاء أن الاشياء معينة في العلم قطعاً والتبذير في الوجود واذا وجود فاعلم فيلزم أن تكون الاشياء مجعولة في الازل

(١) قوله وفهم أشياء كثيرة الخ كذا بالاصل وتأمل كتبه محصيه

منهم اختلاف واجتماع ولا يتصور الاجتماع والاختلاف من المعدوم والميت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة وزم من شذ عن الموافقة فإن كل المراد به ما ذكره وقد تأمنا يتصور الاتباع والمخالفة في القسمة لافي الدنيا فيع قطعاً أن المراد به اجتماع عكس خرقه ومخالفته في الدنيا وذلك هم الموجودون في كل عصر أما اذا مات فيبقى أثر خلافه فإن مذهبه لا يعوت بموته وسأني فيه كلام شاف ان شاء الله تعالى

(المقام الثالث المعارضة بالآيات والاخبار) أما الآيات فكل ما فيها من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فان لم يكن ذلك محكفاً فكيف فهو اعنه كقوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ومن يرتد منكم عن دينه فبئس وهو كافر ولأننا كلوا أموالكم بينكم بالباطل وأمثال ذلك قلنا ليس هذا شبههم عن الاجتماع بل نهى للأحاد وإن كان كل واحد على حاله داخل في النهي وإن سلم فليس من شرط النهي وقوع النهي عنه ولا جواز وقوعه فإن الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع منهم ونهاهم عن الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال الرسول صلى الله عليه وسلم إن أشركت لصيطن عليك وقال فلا تكون من الجاهلين وقد علم أنه قد عصمه منهم وأن ذلك لا يقع وأما الاخبار فقوله عليه السلام بدأ الإسلام غريباً وسعيداً غريباً كما بدأ وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسوا الكذب حتى إن الرجل لصلف وما يستحلف ويشهد وما يستنهد وكقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتي قلنا هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال كيف ولا تخفى هذه الاخبار في الصحة والطهور بحري الاحاد التي تمسكنا بها

(المسألة الثالثة التسلسل بالطريق المعنوي) وبما أنه أن الصحابة اذا قضاوا بقضية وعزموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنهت إلى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا يتنبه واحد منهم للخط في ذلك وإلى أن القطع بغير دليل قاطع خطأ فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة فان قضاوا عن اجتماعوا وتفقا

ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهرى حاضر عنده كإذهب اليه البعض منهم فإن علمه تعالى فعلي سابق على المعلومات فلا بد من التغير لها قبل وجودها ولو بالطبع فأجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه بحققهم الدواني القبول بان تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة جالية وهي بخلافه بالانحياز لانها من الصفات هذا والله أشار المصنف بما في الكتاب وما في الحاشية ولا ريب أن هذا الرأي يبنى على الانحلال والانحدار قطعاً فلا ريد عنه أن العلم الاجمالي عرامل من انحلال البسيط إلى صور كثيرة لأنه ليس معنى الاجمال أن العلوم هو الصورة الواحدة المخلصة إلى الكثيرة وإن نسبة تلك الصورة إلى الكثيرة نسبة المحدود إلى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم أن لا يكون الساري عالم على التفصيل والتمييز وهو خلاف مذهبهم بل مذهب كل عاقل بل أرادوا بالعلم الاجمالي أن ذاته سبحانه مبدأ لاكتشاف الاشياء مفصلة متميزة كل مناع الآخر فالعلم أي مبدأ لاكتشاف واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال أصلاً وانما ردها أو أراد المصنف لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم إلى الكثير بل أراد انحلال الصورة الواحدة للمعلومات الحاضرة عنده تعالى في العلم كما ذهبوا اليه تحاشياً عن لزوم تغير المعلومات المطلقة فافهم وأما اتحاد الدلائل فالبنا فيه ظاهره ولاشك في استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين منطلقاً محال لانها بعد الاتحاد كما كان قبله حال الاتحاد وعدمه سواء فاما أن حدث شي وهو صفة وأذا ت فكأن للاتحاد وأما أن في شي ذات أو صفة فعدم واستحالة للاتحاد وأيضاً بان يقام بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والابن عندما أو عدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً ولا ريد اتحاد الجنس والفصل في تركيب النوع فإنه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالاته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد الدلائل فإنه يلزم على الأول الحمل بين كل اثنين فترتفع نسبة التباين راسوا في الثاني الحمل بين الاجزاء في كل ماهية حتى المقدارية لان الحمل هو اتحاد المتباين باعتبار في مجموع اتحاد الوجود والاشكال في استحالاته وظهر لك منه اندفاع ما يجادل وروده أن هذا الاشكال لا يخلص عنه فإنه يلزم في التركيب الاتحاد من الجنس والفصل والقول باستحالاته في نحو الميت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناؤه على القول بأن شيع دون حصول الاشياء بأنفسها إذ الكل أجمالاً انما يتعقل بصورة شبيهة لا تركيب فيها أصلاً لكن تلك الصورة معدة لا ينحصل صورتان

عليه فيعلم أن التابعين كانوا يشددون النكير على مخالفتهم و يقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك أيضاً إلا عن قاطع والأفيس تحصيل في العادة أن يشدّ عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا يتنبه واحد منهم للحق وكذلك نعلم أن التابعين لأجوعوا على شيء أنكر تابعوا التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحصيل ذلك إلا عن قاطع وعلى مساق هذا أقوالا أورجأ أهل الحل والعقد إلى عدّة نقص عن عدد التواتر فلا يستحيل عليهم الخطأ في العادة ولا تمتد الكذب لباعث عليه فلا حاجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لأن منشا الخطأ امتداد الكذب وأما ظنهم باليس بقاطع قاطعا والاول غير جائز على عدد التواتر وأما الثاني فبأن فقد قطع اليهود بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهم السلام وهم أكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لكن ظنوا باليس بقاطع قاطعا والمنكروا حدوث العالم والنسب والمركب يكون لسائر أنواع البعد والضلال عددتهم بالغ مبلغ عدد التواتر ويحصل الصدق باخبارهم ولكن أخطأوا بالقطع في غير محل القطع وهذا القائل يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة ولا تخصيص لهذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام فان قيل هذا تمسك بالعادة وأنت في نصرة المسلك الثاني استرحت إلى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة لا تحصيل على عدد التواتر أن نطوئوا باليس بقاطع قاطعا وعن هذا قلنا شرط خبر التواتر أن يستند إلى محسوس والعادة تحصيل الاتقياد والسكرت عن دفع الكتاب والسنة المتواترة بإجماع دليله خبر منظون غير مقطوع به وكل ما هو ضروري يعلم باليس أو يقرب من الحال أو بالبدية فلهما وجه واحد ويتفق الناس على دركها والعادة تحصيل الذهول عنه على أهل التواتر وما هو نظري فطرق مختلفة فلا يستحيل في العادة أن يتجمع أهل التواتر على الغلط فيه فهذا الفرق بين المسلكين فان قيل اعتمادكم في هذا المسلك الثاني أن ما أجمعوا عليه حق وليس بخاطا فالدليل على وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب للحق ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه والشاهد المرزوم بطل ويضبط على القاضي اتباعه فوجوب الاتباع شيء وكون الشيء حقا غيره قلنا أجمع الامم على وجوب اتباع الاجماع وأنه من الحق الذي يجب اتباعه وبحسب كونهم محققين في قولهم يجب اتباع الاجماع ثم نقول كل حق علم كونه حقا فالاصل فيه

شبهتان للجزأين عند الالتفات إليهما وحيثما لا تحليل أصلا والحق أن هذا أيضا بعيد فالتأنيف القول بالشئ بل الحق عندنا هذا على النظر العقلي وقد ينشأ في حواشينا على الحوائى الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وأيضا نعلم أن صورة الكل اغما يتعقل هو اجمالا بالشئ الواحد وأنه معد حصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الداليتين فان الفهم الذي حصل بالشئ الاول للكل غير الفهمين اللذين هما بالشئين الآخرين للجزأين فلا اتحاد في الداليتين هذا ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا فان قيل كيف قالوا باتحاد الداليتين وقد قالوا بان التضمن تابع للطبيعة والتبعية تقتضى الاثنينية المنافية للاتحاد قال (وما يقال انه) أى التضمن (تابع لها) أى للطبيعة (فتوسع) منهم لانها لما كانت لا تتميز بها إلا باعتبار التحليل وهذا الاعتبار تابع لاعتبار نفس الكل فليس التضمن تابع للطبيعة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء أن الجزء المأخوذ لا بشرط شيء أقدم من المركب وتلقاه المتأخرون من قبله فكيف تصدّد الداليتين بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للطبيعة بعد هذا الالتزام أجاب بقوله (وما في الشفاء من أن الطبيعة لا بشرط شيء) هو الجزء (تقدم على الطبيعة بشرط شيء) هو الكل (تقدم البسيط على المركب فالمراد) منه (أحقية نسبة الوجود) اليه (عقلا) فان العقل اذا حله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى أن المركب لا يحصل إلا بانضاف زائدة اليه ومبرورته بشرط شيء حكى بأن الاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق (وهو لا ينافي التحصيل) لها في الذهن (وما يكفى في الخارج) يتصلان معا وكذا انما في أن تكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط شيء تابعة لها مأخوذة بشرط شيء في الانضمام للفظ هذا (و) الدلالة (على الخارج) مما وضع له اللفظ (الترام وقيل) لا مطلقا بل (ان كان) الخارج (لازما ذهنيا ويرد) عليه (أنواع المجازات فانها واقعة) قطعوا لا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك أيضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجدت القرينة متعقبة فيكون المعنى المجازي لازما ذهنيا له مفهومه وفسه أن شرطى اللزوم العقلي أرادوا كون الخارج لازما ذهنيا للوضع لا للزوم الذي يظهر من جهة القرينة فتولّى لزم اللفظ مع القرينة ألا تحصيل قرينة المعنى المجازي من لوازم المعنى بل من لوازم اللفظ معها وأين هذا

وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الأعلى المجتهد الذي هو محقق أيضا فقد حقق حصول باجتهاده على ما حصل باجتهاد غيره في حقه والشاهد المروور على كونه من ورث المتبع وبذلك عليه أيضا مذمة من خالف الجماعة وأنه ذكر هذا في معرض الشناء على الأمة ولا يتحقق ذلك إلا بوجوب الاتباع والافلاقي له معنى إلا أنهم محقون إذا أصابوا دلائل الحق وذلك جائز في حق كل واحد من أفراد المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

(الباب الثاني في بيان أركان الإجماع)

وله ركنان المجمعون ونفس الإجماع (الركن الأول المجمعون) وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم وظاهر هذا يقتضيه كل مسلم لكن لكل ظاهر طر فإن واضحاً في النفي والاثبات وأوسطاً من مشابهة أما الواضح في الإثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو أهل الحل والعقد قطعاً ولا بد من موافقته في الإجماع وأما الواضح في النفي فالأطفاق والمجانين والاجنبة فافهم وإن كانوا من الأمة ففعل أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله لا تجتمع أمي على الخط إلا من تصور منه الوفاق والخلاف في المسئلة بعد فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين العوام المكلفون والفقهاء الذين ليس بأصولي ولا أصولي الذي ليس بفقهاء والمجتهد الفاسق والمتبدع والتأثي من التابعين مثلاً إذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر العصاة قسّم في كل واحد مسئلة (مسئلة) تصور دخول العوام في الإجماع فإن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دركة العوام والخواص كالصلوات الخمس وجوب الصوم والزكاة والجمع فهذا يجمع عليه العوام والخواص في الإجماع وإلى ما يخص بذكره الخواص كصفة صلب أحكام الصلاة والبيع والتدبير والاستيلاء فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضرهم فيه خلافاً أصلاً فهم موافقون أيضاً فيه وبجس نسيمة ذلك إجماع الأمة قاطبة كأن الجند إذا حكموا جماعة من أهل الرأي والتدبير في مصالح أهل قلعة فصالحوهم على شيء يقال هذا باتفاق جميع الجند فإذا كل يجمع عليه من

من ذلك الآن يقال إن المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن إرادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في اللفظ فافهم ثم أورد عليه المصنف بقوله (والقرينة قد تكون خفية) فلا تعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعتراض على هذا القائل أن يشابهه أو اعتبر القرينة يخرج اللفظ عن كونه لفظاً بل هو مركب من اللفظ والقرينة فافهم أن يكون عقلاً أو أريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير أن تؤخذ شرطاً كافياً المشروطة مادام الوصف فظاهراً أنه ليس لازماً في زمان القرينة فإن القرينة غير لازمة فيها فإما بالمشروطة بها أو أن يدر بشرط القرينة كافي المشروطة بشرط الوصف فاللزم للفظ من حيث الاقتراح معهما فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ وأشار المصنف إلى رد بقوله (واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ) للمعنى المجازي (لا يخرج) اللفظ (عن كونه لفظاً على ما قيل) فإن اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة (الآخرة من الجائز أن يكون المركب من الجوهر والعرض) عند من جوز التركيب منهما (جوهراً فافهم) وهذا التأييد ليس في محله فإن المركب المبدع كورليس له محل فيكون جوهراً أصديق الرسم عليه وأما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الإنسان فلا يكون لفظاً بل الأولى الاكتفاء على ما قيل فافهم من اللفظ أن اعتبار شيء في شيء لا لاجل الانصاف بل لصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقة فاعتبار القرينة في كونه ملزوماً للمعنى المجازي لا يلزم منه دخوله في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم أن من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا يخلص له من هذا الاشكال إلا ما يخرج المجاز عن الالتزام وادخله في المطابقة لمادة الوضع الأعم من النوي والخصي وأما ما أخرجه عن الدلالة الوضعية باشتراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر التحقيق فيه أنه فرع تفسير الدلالة وأنه هل يشترط فيها أنه مهما سمع اللفظ أم لا لكن الأول أولى فإن فيه كما قال المصنف أن المجازات وأقرب هذا الاصطلاح المخرج لادلتها خطأ وأما بالإيراد من القزوم الذهني كون الظاهر له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن الانتقال منه إليه وإن أمكن الانفكاك بينهما في العقل ثم لمطلع الاسرار الإلهية رحمه الله كلام على المصنف يفصله بتمهيد مقدمة هي أن أهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية إلى ما كان على تمام

المجتهدين فهو مجمع عليهم من جهة العوام وبه يتم إجماع الامة فان قيل فلو خالف عاين في واقعة أجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل ينفع الإجماع دون أن كان ينفع فكيف خرج العاين من الامة وان لم ينقد فكيف يعتد بقول العاين قلنا قد اختلف الناس فيه فقال قوم لا ينفع لان الامة فلا بد من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل وقال آخرون وهو الاصح انه ينقد بدليلين أحدهما أن العاين ليس أهلاً لطلب الصواب انذلس له آله هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصبة الامة من الخطا الا عصبته من يتصور منه الاصابة باهليته والثاني وهو الاقوى أن العصر الاول من العصبة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعني خواص العصبة وعوامهم ولان العاين اذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وأنه ليس يدري ما يقول وأنه ليس أهلاً للوفاء والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عاين عاقل لان العاقل يفوض ما لا يدري الى من يدري فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها أضلاً وبدل على انعقاد الإجماع أن العاين بعضي بخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه وبدل على عصبيته ما ورد من ذم الرؤساء الجهال اذا ضلوا أو أضلوا غيره وعلم وقوله تعالى لعلم الذين يستنبطونه منهم فترجم عن النزاع الى أهل الاستنباط وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المرجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الإجماع دونهم فانه يجوز أن بعضي بالخالفه كما بعضي من يخالف خبر الواحد ولكن يمتنع وجود الإجماع لخالفته والحقبة في الإجماع فاذا امتنع عصبية أو بحاليس عصبية فلا حجة وانما الدليل ما ذكرنا من قبل **(مسألة)** اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم فرب مشكك ونحوه ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في ذلك الاحكام فقال قوم لا يعتد بالقبول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأمثالهم من العصبة والتابعين ومنهم من ضم الى الأئمة الفقهاء الحافظين لاحكام الفروع الناهضين بها لكن أخرج الاصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها والصحيح أن الاصولي العارف بعبدارلك الاحكام وكيفية تلقيها من المفهوم والمنظوم وصيغة الامر والنهي والعموم وبصفة تفهيم النصوص والتعليل أولى بالاعتداده بقوله من الفقيه الحافظ للفروع بل ذل الآلة من هو ممكن من ذلك الاحكام اذا أراد ان لم يحفظ

الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انضمام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران دلالتان تابعتان لها والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانضمام الكلي كائن عليه السيد قدس سره الشريف واما أن تدرج في المطابقة كقيل وأما عند أهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من معناه فالدلالات المجازية داخله في التضمن والالتزام واذا قرر هذا فنقول ان في كلام المصنف اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح أهل العربية كجوه الالبق فالتضمن عندهم دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان يستعمل اللفظ فيه مجازا فحينئذ لا يصح دعوى الاتحاد بين الداليتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها حينئذ كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح أهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رأيهم من أن ههنا فهما واحد الكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة لطابقة وحينئذ لا بد من الزوم بين هذا الخارج والموضوع له واللاما صير الدلالة وحينئذ لا وجه لاراد أنواع المجازات نقضاً على الشارط فالمصنف أخذ في التضمن اصطلاح أهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح أهل العربية هكذا ينسب أن يفهم هذا المقام (ثم وضع الاصول) من اللغات (العاين من حيث هي هي) من غير لحاظ كونه في الذهن أو الخارج (لانه) أي الوضع (للتعبير عاين الضمير) أي عن شيء معلوم مراد افادته (وكونه في الضمير ليس في الضمير) أي ليس معلوم مراد افادته لأن هذا الوصف ليس ثابتاً على الضمير (فليس) الوضع (لصورة الذهنية) فاما العاين من حيث هي (أو الامر الخارج) كقيل فقوله هذا معطوف على الجبر في قوله العاين يعني أن الصورة الذهنية عبر اهل عن كونها موضوعاً لها فهو اما الشيء من حيث هو أو الامر الخارج كقيل وأشار الى أن الحق هو الاول فان كونه في الخارج أضاف قد لا يراد افهامه بنة وقبل النزاع عني على أن المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير وفي الخارج أوع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا كلام حال عن التحصيل فانه لم يذهب اذهب الى أن المعلوم بالذات هو الحاصل

الفروع والاصول قادر عليه والفقهاء الحافظ للفروع لا يمكن منه وآية أنه لا يعتبر حفظ الفروع أن العباس والزيبر
وطلحة وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل واباعيسدة بن الجراح وأمثالهم ممن لم ينصب نفسه
للقوى ولم يتظاهر بها فظاهر العبادة وتظاهر على وزيد بن ثابت ومعاذ كلوا بعدد بخلافهم في الخلقوا كيف لا وكلوا
صالحين للإمامة العظمى ولا سيما لكون أحكمتهم في الشورى وما كلوا يحفظون الفروع بل يمكن الفروع موضوعة
بعد لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهل الفهم هما والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحيز والوصايا فأصل هذه
الفروع كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فينبغي أن يعتد بخلاف الأصول وبخلاف الفقه البرزخية لأنهم ما ذوا آله على الجملة
يقولان ما يقولان عن دلائل أما النحوي والمتكلم فلا يعتد بهم إلا أنهم من العوام في حق هذا العلم الآن يقع الكلام في مسألة
تنبني على النحوي وعلى الكلام فإن قيل فهذه المسئلة قطعة أم اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن إذا جازنا أن يكون قوله
معتبرا صار الإجماع مشكوكا فيه عند مخالفة فلا يصير حجة قاطعة إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء أما خلاف العوام
فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول فطلان قوله مقطوع به كقول الجبي فما هذا فلس كذلك
فإن قيل فإذا قلنا الأصول الفقهاء فيما اتفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل ينفع الإجماع قلنا لا لأنه لم يخالفه وقد وافق
الأصولي جملة وإن لم يعرف التفصيل كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والأجسام
والاعراض والصد والخلاف فهو صواب فيحصل الإجماع بالموافقة الجملة فيحصل من العوام لأن كل فريق كان على ما يضاف
إلى ما لم يحصل علمه وإن حصل علما آخر (مسئلة) المستدع إذا خالف لم ينفع الإجماع ودونه إذا لم يكفر بل هو كجهد فاسق
وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فإن قيل لعله يكذب في الظاهر الخلاف وهو لا يعتقد قلنا لا يصدق ولا يمين موافقه ولو لم
نحقق موافقه كيف وقد علم اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله في مناظراته واستدلالاته والمستدع ثقة بقيل قوله فإنه ليس
يدري أنه فاسق أما إذا كفر بيده فعد ذلك لا يعتبر بخلافه وإن كان يصلي إلى القبلة ويعتقد نفسه مسلما لأن الامة ليست

في الضمير مع العوارض الضميرية التي هي الصورة الذهنية عند قائمها فتدبر (وقد جعل بعض الاعلام النزاع) الواقع بين أهل
هذه المذاهب (القلبية) وقال من قال إنهم موضوعة للصورة الذهنية أراد المعاني من حيث هي فإن الصورة ربما تنطلق عليها
أيضا ومن قال إنهم لأمر خارجي أراد المعاني من حيث كونها متصفة بالوجود الخارجي (ثم الواضع) من هو اختلف
فيه (فقال الأشعري) معرفة الوضع (بالتوقيف) الإلهي فهو الواضع (قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها) فتعليم
الأسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لأنهم مجزوعين البيان واحتمال كون الجنة واضعين أبعدها فواضع
هو الله تعالى فإن قيل المراد السميات والمعنى علم الله السميات كلها لآدم هو الظاهر لأن الكمال معرفة الحقائق لا اللفاظ
وأوضاعها قال (وليس المراد السميات بدليل) قوله تعالى (أنبئني بأسماء هؤلاء) فإن السميات هي المشار إليها فحينئذ
يلزم إضافة الشيء إلى نفسه (وإن سميات الحقائق) فلا يلزم إضافة الشيء إلى نفسه للمشار إليه الحقائق والمضائق السميات
فإن قلت هذا تأويل فلا يصار إلى من غير ضرورة ويلزم تأويل آخر في قوله ثم عرضهم على الملائكة قلت التأويل لازم عليه
بحمل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة على التغلب والضرورة في هذا التأويل لأن كماله يعتد بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء
معرفة اللفاظ هذا وههنا تأويل آخر لا يثبت عليه المحققون هي أن الملائكة تكلموا في آدم بسفك الدماء وأعرضوا عنهم
أنفسهم بالتسبيح فأراد الله سبحانه أن يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحهم على تسبيحهم فقله جميع الأسماء الإلهية الكلية والجزئية
يسبح كل موجود موجود ببعض بعض فإن كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تعالى ويدعوه بكل
أدم اسم ويكون كما سلف في المعرفة الإلهية ثم عرضهم أي عرض الموجودات كلها على الملائكة فقال أنبئني بأسماء هؤلاء
أي بالأسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم إن كنتم صادقين في أنكم لا تعرفون الخلافة وأن معرفتكم وتسبيحكم أفضل من تسبيح آدم
وعبر عن الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لأنهم من حيث إنهم مسجدة عقلاء قالوا سبحانك وأعزوا فبصمورهم عن أدراك
سر الأمور لاعلمنا لا اعلمنا أنك أنت العليم الحكيم أخلق من شئت وأجعل خلقه خليفة وعلى هذا ليست الآيتان من الباب في شيء
هذا (و) قال الأشعري بالتوقيف (قوله) تعالى ومن آياته خلق السموات والأرض (واختلاف الستين) وليس المراد

عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري أنه كافر نعم لو قال بالتبني والتبسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع مخالفه على بطلان التبسم مصرا الى أنهم كل الامة مدونه لان كونهم كل الامة موقوف على اخراج هذا من الامة والاخراج من الامة موقوف على دليل التكفير. فلا يجوز أن يكون دليل تكفير ما هو موقوف على تكفيره فيؤدي الى اثبات الشيء بنفسه. نعم بعد أن كفرناه بدليل عقلي لو خالفنا مسألة أخرى لم يلتفت اليه فلو قال وهو مصير على المخالفة في تلك المسألة التي أجمعوا عليها في حال كفره فلا يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة مدونه فصار كل مخالف كافر كافة الامة ثم أسلم وهو مصير على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الاعلى قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع فان قيل فلو ترك بعض الفقهاء الاجماع بخلاف المبتدع المكفر اذ لم يعلم أن بدعته توجب الكفر وظهر أن الاجماع لا ينعقد دونه فهل يعد من حيث أن الفقهاء لا يطلعون على معرفة ما يكفر به من التأويلات قلنا للمسألة صورتان احدهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أم لا في هذه الصورة لا يعذرون فيه اذ يلزمهم مراعاة علماء الاصول ويجب على العلماء تعريضهم فإذا أقروا بكفره فعليه التبعية فان لم يقعهم التقليد فعليه السؤال عن الدليل حتى اذا ذكر لهم دليله فهموه ولا محالة لان دليله قاطع فان لم يدركه فلا يكون معذورا لكن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا عذر مع نصب الله تعالى الأدلة القاطعة الصورة الثانية أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقيدته فترك الاجماع مخالفة فهو معذور في خطئه وغيره واخذه وكان الاجماع لم يتبعض بحجة في حقه كما إذا لم يبلغه الدليل الناسخ لانه غير منسوب الى تقصير بخلاف الصورة الاولى فانه قادر على المراجعة والبحث فلا عذر له في تركه فهو كافر قبل شهادة الخوارج وحكمهم فهو محط لان الدليل على تكفير الخوارج على علي وعثمان رضى الله عنهما والقائلين بكفرهم المعتزلة من استباحة دمهما وما لهما ظاهر بدرك علي القرب فلا يعذر من لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف لانه لا طريق له الى معرفة صدق الشاهد وله طريق الى معرفة كفره فان قيل وما الذي يكفر به قلنا الخطيب في ذلك طويل وقد أشرنا الى شيء

اختلاف عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يقتضيه لجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونها آية لا يتصور لأن يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال (والاقدار رجوع) أي القول بأداة الاقدار رجوع (عن الظاهر) فلا يلتفت اليه وفيه نظر فانه يجوز أن يكون المراد باللسان العضو والاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبير المختلفة والمعنى والله أعلم عراهم من الآيات اختلاف التسمك في افادة ما في الضمير يقدر بعضها على التعبير بلفظ وآخر على التعبير بأخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا بأس به أيضا كما أنكم قلتم بالتجاوز في التسمك بهذا (وقالت البهشية) الوضع (بالاصطلاح) من الناس (قوله) تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قوميه) ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان عليها بالتوقيف من الرسل فلا تكون اللغة قبل الرسول وقد شهدنا آية بخلافه (وأجيب) باننا لا نسلم أنه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان عليها بالتوقيف من الرسل كيف و (أنه تعالى عليها آدم أولا) قبل الارسل (ثم اخص كل قوم بلفظته) فأرسل رسول ذلك القوم بلسانهم (وقال الاستاذ) أو اسحق الاسفراييني (بالتوزيع) بان ما يحتاج اليه التعبير عني الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل بأول اصطلاح على اختلافه النقل عنه (و قال) (جماعة بالتوقف) فانه لم يقم دليل على شيء من طرف النبي والآيات والحق ما أفد أنه أن وجدتم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الأشعري قدس سره ثم اختلف في أن وضع اللفظ لعناهل المناسبة بينه وبينه أم لا (والحق اعتبار المناسبة) بين اللفظ ومعناه والاجعل بعضها المعنى وبعضها آخر ترجع من غير مرجع وشأن الحكم بما في عنده وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى (حتى) المناسبة بين اللغات وبين (الامثلة التي اكتسبها على كل قوم) أراد بها ما فيه صلاح كمال لا ما يقول به الفلاسفة (من عوارضها السماوية والارضية) أي العارضة من خارج واخصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والاعطاء الهندية لاهل الهند والعربية لعرب ليس وأولى من العكس (ومن ههنا) أي من أجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم (رأى ناسا سكان الجبال صلبة نفيلة) لكونهم أغرجهتهم كذلك هذا (وأما القول بالتناسب الذاتي) بين اللفاظ ومعناها بأن يكون بين ذاتهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خلت وطباعها

منه في كتاب فصل الفرق بين الاسلام والزندقه والقدر الذي ذكره الآن أنه يرجع الى ثلاثة أقسام الاول ما يكون نفس اعتقاده كفرا كانكار الصانع وصفاته ومحمد النبوة الثاني ما عنعه اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصدق في رساله وبارزته انكار ذلك من حيث التنافض الثالث ما ورد التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر بعبادة النيران والسجود للصنم ومحمد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والجر وترك الصلاة وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة (مسئلة) قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة وينبطله وقال قوم يعتد باجماع التابعين بعد الصحابة ولكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمان الصحابة ولا يندفع اجماع الصحابة بخلافه وهذا قد افسد مهم ما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة فاجماع غير لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والجملة في اجماع الكل نعم لو اجعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماعهم فهو مسبوق بالاجماع فليس له الآن أن يخالف كن أسلم بعد تمام الاجماع ويدل عليه قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وهذا يختلف فيه ويدل عليه اجماع الصحابة على نسيخ الخلاف للتابعي وعدم انكارهم عليه فهو اجماع منهم على جواز الخلاف كيف وقد علم أن كثير من اصحاب عبدالله كلقمة والاسود وغيرهما كانوا يفتون في عصر الصحابة وكذا الحسن الصري ومعيدين المسيب فكيف لا يعتد بخلافهم وعلى الجملة فلا ينفذ فضل الصحابي التابعي الا بفضله العصمة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الاجماع لقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول الاشرية وقول الاشرية بقول الخلفاء الاربعة وقولهم يقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فان قيل روى عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن مجازاة الصحابة وقالت فزوج بصقع مع الديكة قلنا ما ذكرناه مقطوع ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم الا بقول أحد وان ثبت فهو مذموم ولا حجة فيه ثم علمها أرادت منعهم من مخالفتهم فيسابق اجماعهم عليه وأعلمها أنكرت عليه خلافة في مسئلة لا تختص الاجتهاد في اعتقادها كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسئلة العينة وطئت أن وجوب حسم الزر بمسئلة قطعي وأعلم أن هذه المسئلة تصور الخلاف فيها مع من وافق على أن اجماع الصحابة يندفع مخالفة واحد من الصحابة أما من ذهب الى أنه لا يندفع خلاف الاكثر بالاقول كيفما كان فلا يختص كلامه بالتابعي (مسئلة)

(والاكتفاء في الدلالة) بأن يكون العلم بهذا التناوب يكفي في انه فهم المعنى منها (كإكذاب اليه عبادن سليمان وغيره) من أتباعه (فهو بعيد) لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضمدين مما عاينه العقل وأما الدلالة بلزم أن لا ينفك اللفظ عن الدلالة أصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فغير وارد قائله أن أراد بالقضاء ما ذكرنا ولو أراد بالقضاء الذي مقابل الوضع وان كان من أعراض مفارقة لم بعد وحينئذ لا يراد عليه ما ذكر ثم بعد لا يخالو عن بعد ومكابرة (وسمعت عن بعض الشيوخ) سمعت من الثقات أنه أراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب المسلة والذين الشهيد قدس سره (انه لقيه) أي لقي بعض الشيوخ (رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كافي) هكذا سمعت وعكن أن يرجع الضمير المنسوب اليه عبادن سليمان وعلى كل تقدير يؤول بهذا النقل مذهب عبادن سليمان نحو ما يبد ويجوز أن يكون فهمه بمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا لاكتفاء بالمناسبة فقط حينئذ اخرج الى الوضع (والطريق الآن) في معرفة الاوضاع (التواتر كالنور والاراء والتشكيل فيه) بان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله أكثر دوارع الاختلاف فيه وأمثالهما (بسططة) لا بلغت اليه لكونه مخافة الضرورة القاطعة (و) الطريق في المعرفة (الآحاد) أيضا كقول الامصبي والتحليل (وقد يستعمل العقل) في اثبات الوضع لكن مع اشتراك النقل (كقولنا الجمع المحلى) باللام (يدخله الاستثناء) وهذه المقدمة استقرائية (وكل ما يدخله الاستثناء يتم المستثنى منه لانه) أي الاستثناء (لاخراج ما لو لا وجب دخوله) وهذه مقدمة عقلية (مسئلة) هل يجوز القياس في اللغة) بان كان الواضع وضع لنظاما معينا للمناسبة فيصمم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع أيضا (كالخمر للنبذة الخمر) قياسا على كونه (١) بعصر الغيب المشد (والسارق) الموضوع لا أخذ خفية عن حوز (اللباش) قياسا عليه (الاخفخفة) وأما ما ذنب من الواضع اعتراف قاعدة كلية باعتبار شمول مفهوم لمعان في وضع اللفظ فلا نزاع فيه وأنه جاز كقياس ضرب على نصري كونه للماضي (بجور مشرقة قسيلة ومنهم القاضي) أو بذكر الاطلاق (قياسا على القياس الشرعي) بجامع أنه لا ثبات ما للعالم للسكوت فان قيل هذا قياس في اللغة

الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والعندنا ان العصمة انما تثبت للامة بكتبتها وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه وقد قال تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الي الله فان قيل قد تطلق الامة ويراد بها اكثر كيقال بنوعيم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الاكثر قلنا من يقول بصيغة العموم يحصل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل ببديل وضرورة ولا ضرورة ههنا من لا يقول به فيجوز أن يرده الاقل وعند ذلك لا يميز البعض المراد عمال السبى بمراد ولا بد من اجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخلي فيه كيف وقد وردت اخبار تدل على قلة أهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم وهم يومئذ الاقليون وقال صلى الله عليه وسلم يسعد الدين غربيا كما يباعد غربيا وقال تعالى أكثرهم لا يعاقون وقال تعالى وقتل من عبادى الشكور وقال تعالى كم من فئة قليلة آتت به فتوى من ربهم ولا يمر دفلا خلاص الاناعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) اجماع الصحابة على تجويز الخلاف للآحاد فمن مسئلة قد انفرد فيها الآحاد عذب كانوا اربابا بن عباس بالعدل فانه أنكره فان قل لا بل أنكروا على ابن عباس القول بتحليل المتعة وأن الباقي النسبية وأنكرت عاشية على ابن أرقم مسئلة العينة وأنكر وأعلى أبى موسى الاشعري قوله النوم لا ينقض الوضوء وعلى أى طلبة القول بأن كل البرد لا يفطر وذلك لانفرادهم به قلنا بل لخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم أو لخالفهم أدلة ظاهرة قامت عندهم ثم نقول هب أنهم أنكروا انفراد المفرد والمفرد منكر عليهم أنكارهم ولا ينفع قدا لاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد (ولهم شبهتان الشبهة الاولى) قولهم قول الواحد فيما يجزى عن نفسه لا يورث العلم فكيف يندفع به قول عدد حصل العلم بأخبارهم عن أنفسهم بل لو فهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد الاقل الى أن يبلغ مبلغ التواتر يدفعه الاجماع وهذا فاسد من ثلاثة أوجه الاول ان صدق الاكثر هو ان صدق ذلك صدق جميع الامة واتفاقهم والحجة في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لانهم ليسوا كل الامة الثانية ان كذب الواحد ليس بعالم فقله صادق فلا تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا الثالث انه لا نظر الى ما يضررون بل التعبد يتعلق بما يظهرون فهو مذهبهم وسيلهم لا ماضروهم فان قيل فهل يجوز ان تضمر الامة خلاف ما تظهر قلنا ذلك ان كان انما يكون

فانما القياس في اللغة هذا القياس دورا واجب بان القياس عبارة عن اثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على ما هو الوضع وهذا قياس لانبات صحة القياس في اللغة وأن هذا من ذلك نعم انما يتنص لو كان القياس في غير الشرعيات حجة (قلنا) قياس مع الفارق اذ (ثبت هناك) أى فى القياس الشرعى (الحكم عقلا لان المعنى يجذب المعنى) اذ يجوز أن يكون علاقة العلية بين المعاني فيجذب المعنى العلة للعول وهو الحكم و (لا) يجذب المعنى (اللفظ والالزام الدلالة بالطبع فتفكر فالخلاف) أى لا يجوز القياس في اللغة (كيف ويحتمل التصريح) منهم (بالتع) عن القياس (فان الخلاف انما هو في تسمية مسكوت عنه) هل يجوز القياس أم لا وفيه احتمال المنع قائم ولم يثبت هذا الجواز عموما في الاحكام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها أيضا (ألا يرى أنهم منعوا طرذا لادهم) في كل ما وحده دهم (والقارورة) في كل ما فيه قرار (والاحمدل) في كل ما فيه قوة (وغيرهما لا يخفى) قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة أمر مهم للوضع لا موجب وليس أن كل ما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم على وقوع الوضع من النقل وغيره مضاف القياس فافهم (تقسيم وهو) أى اللفظ الدال بالوضع (مفردان ونحو ولو عرفا) فهو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف (وقيل) هو مفرد (ان لم يدل جزء لفظه على جزء معناه والافركب فيما) أى في الاصطلاح من المذكورين فغير المنوحد مركب وقيل الدال جزؤه على جزء معناه مركب (ونحو يعلى) أى المركب الذى جعل علما (مركب على الاول) لان اللفظ غير متوحد (لا) على (الثاني) بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلى (وأضرب بالعكس) أى مفرد على الاول لان اللفظ واحد لكنه يدل على مسند ومستند له فلا بد من لفظين بازاءهما هو الهمزة والمادة جزؤه يدل على جزء معناه فركب على الثاني هذا رأى ابن سينا في الشفاء المخالف فسه جمهور أهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلى وأما المسند اليه فتوى فيه ولا يلزم اجماعهم هذا حجة عليه فانه يحكم من غير دليل بل التخصيص يحكم بما قال ابن سينا فانه لا شك أنه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والكذب والحروف التى فيه تكفى للدلالة عليه فالعدل عنه واعتبار النوى لا يخصه بصيرة أحد كفى ضربت هذا وأما المضارع

عن نقية والجاه وذلك يظهر ويشتبه وان لم يشتهر فهو محال لانه يؤدي الى اجتماع الامة على ضلالة وباطل وهو مجتمع بدليل السمع (الشبهة الثانية) ان مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو منهي عنه فقد ورد ذم الشاذ وأنه كالشاذ من الغنم عن القطيع قلنا الشاذ عبارة عن اتيار جع الجماعة بعد الدخول فيها ومن دخل في الاجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ أما الذي لم يدخل أصلاً فلا يسمى شاذاً فان قيل فقد قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فان الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد قلنا رايه الشاذ الخارج على الامام بخلافه الاكثر على وجه يثير الفتنة وقوله وهو عن الاثنين أبعد رايه الحق على طلب الرقيق في الطريق ولهذا قال عليه السلام والثلاثة ركب وقد قال بعضهم قول الاكثر حجة وليس بالاجماع وهو متصمك بقوله انه حجة اذ لا دليل عليه وقال بعضهم مرادى به ان اتباع الاكثر أولى قلنا هذا يستقيم في الاخبار وفي حق المقداد اذ لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى الكثرة وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الاكثر لانه ان خالفه واحداً يلزمه اتباعه وان انضم اليه مخالف آخر يلزمه الاتباع (مسئلة) قال مالك الحق في اجماع أهل المدينة فقط وقال قوم المعتبر اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصر بن الكوفة والمصرة وما أراد المحصولون بهذا الا ان هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد فان أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فسلمه ذلك لو جمعت عند ذلك لا يكون ولكن فيه تأثير وليس ذلك بعمل بل بل لجميع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعد هابل مازالوا متفرقين في الاسفار والقروا والامصار فلا وجه لكلام مالك الا ان يقول على أهل المدينة حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثرين وقد أفسدناه أو يقول يدل انفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي التام خزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا انحك اذ لا يستعمل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج من هنا قبل نقله فالخجة في الاجماع ولا اجماع وقد تكلف لسالك تأويلات ومعارض استقصيناها في كتاب تهذيب الاصول ولا حاجة اليها هنا وربما احتجوا ببناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ما هم بسكنائهم المدينة ولا يدل على تخصيص الاجماع بهم وقد قال قوم الحق في اتفاق الخلفاء الاربعة وهو تحك لا دليل عليه الا ما يتخلله جماعة في أن قول الصحابي حجة وسياق

الغائب فلا يدل على حمله لانه تبقى حاجته في احتمال الصدق والكذب الى أن يذكر بعده منسوب اليه ولا يذكر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما بأكد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتكلم حمله فينبغي أن يكون المعنى الفعلي مدلولاً لا لفظاً والآخر فينبغي أن يدل الهمزة والتاء فردا على ذات المتكلم والحاضر والباقي يدل على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلك لجواز أن يكون شرط الدلالة وضع اجتماع الكلمتين فلا يدل ان عند الانفراد على شيء كما لا يدل تأخر بعبى الانفراد على المخاطب (ولابد على الاصطلاح (الثاني كحواضرب) فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاق من الذات والنسبة وعادته على الحدث ففسد دل جز لفظه على جزء معناه فلزم أن يكون مركباً وانما لا يرد (تصرح بحمهم بأن المراد الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة) في السمع يدل على جزء معناه وههنا ليس كذلك وأجيب في البديع بمنع أن الدال على الذات الهيئته وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع وتعب المصنف عليه بأنه لا فرق بين ضارب وضرب وحيث يلزم أن لا تكون هيئة الثانية دالة على الماضي والزمان والمادة على الحدث وله عليه يقرم ذلك وأي حجة قامت على بطلانه فافهم (والفرد اسم وفعل وحرف لانه امان يستقل) معناه (بالمفهوم وذلك) أي الاستقلال (اذ لو خط بذاته) من غير أن يلاحظ أنه مرآة للغير وحال من أحواله (فبصلح لأن يحكم عليه) يحكم (به أو لا يستقل) معناه (بل يكون آلة للاحاطة بغيره ومرآة لتعريف حاله) وتحقيقه أنه ربما يلاحظ المعنى أو لا وبالذات وربما يلاحظ عما أنه حال من أحوال معنى آخر ونسبة بين العنيتين فلاحظ علاخلة ذلك الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لأن يحكم عليه وبه وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين اذ لو خط بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ أنه نسبة وحالة بين الشيئين فتستقل فاذن قد ظهر أن الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ فان لو خط لحاظاً استقلالاً لو خط مع قطع النظر عن المتعلق وان لو خط لحاظاً غير استقلالاً لو خط مع أحواله بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم أن الاختلاف بين العنيتين الاسمي والحرفي بالكلمة والجزئية وبما قررنا سابقاً نأورد المصنف بأن المعنى الاسمي قد يكون جزئياً والحرفي قد يكون

في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الاجماع عدد التواتر أم أن يأخذ من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط والذين أخذوه من السمع اختلفوا فيهم من شرط ذلك لانه اذا نقص عدد فهم فحقنا لانعلم ايمانهم بقوله فهم فلا نعرفه وهذا قدس من وجهين أحدهما أنه يعلم ايمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لانزال طائفة من أمي على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال فاذ لم يكن على وجه الارض مسلم سواه فهم على الحق الثاني أن لم يتعبد بالباطن وانما أمة محمد من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فظاهره اذ لا يوقف على الباطن واذا ظهر أنها متعبدون بانما هم فيصرون أن يستدل بهم - إذ على أنهم صادقون لان الله تعالى لا يتعبد بانما يتبع الكاذب وتعظيمه والاقدا به فان قيل كيف يصور رجوع عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر ذلك يؤدي الى انقطاع التكليف فان التكليف يدوم بدوام الحجّة والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحمده بالنبوة والكفار لا يقومون بشرا أعلام النبوة بل يتعبدون في طمسها والوقف من الأثرة مجموع على دوام التكليف الى القيامة وفي ضمنه الاجماع على استحالة الانداس الاعلام وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي الى الانداس واذا لم يصور وجود هذه الحادثة فكيف نخوض في حكمها قلنا يحتمل أن يقال ذلك متنع لهذه الدلالة وانما معنى تصوير هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد الى ما دون عدد التواتر وان قطعنا بان قول العوام لا يعتبر فتدوم أعلام الشريعة شواثر العوام ويحتمل أن يقال يتصور وقوعها والله تعالى يديم الاعلام بالتواتر الخاص من جهة المسلمين والكفار فتجدون وجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود محمّدية وان لم يعرفوا أن يكونها مجهزة وأخبرق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجّة بل نقول قول القليل مع القرائن المعلومه في مناطه ونسبته قد يحصل العلم من غير خبر عادة فيجميع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظا فان قيل فاذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد فلور جمع الى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة قلنا اعتبرنا موافقة العوام فاذا قال قولنا وساعده عليه العوام ولم يخاف وفيه فهو اجماع الامة فيكون حجة اذ لم يكن لكان قد اجمعت الامة على الضلالة والخطا وان لم نلتفت الى قول العوام فلم يوجد ما يتعق به اسم الاجماع والابجاع اذ يستدعي ذلك عبدا بالضرورة حتى يسمى اجماعا ولا أقل من اثنين أو ثلاثة

كلا وجهه الاندفاع ظاهر (وهو الحرف والاول) وهو ما يستقل معناه (اما أن يدل به شبهة على أحد الازمنة) الثلاثة (وهو الفاعل) ومعنى الدلالة بالهيشة أن كل هيشة كذا اذا وقع في مادة متصرفه موضوعة فهي لمعنى كذا (اولا) يدل على أحد الازمنة (وهو الاسم) قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانه غير مستقلة لمخوطة بجماعي نسبة بين الحدث والفاعل (بل باعتبار الزمان أيضا) غير مستقل (فانه معتبر) فيه لا ينسب به (على أنه طرف لها) أي النسبة فلا بد أن يلاحظ تعاف باعتبارها أيضا غير مستقل (لكن باعتبار المعنى التضمني أي الحدث مستقل فعلى المعنى المطابق لا يصير محكوما عليه وبه) لان من شرطهما الاستقلال وهو غير مستقل (وعلى) المعنى (التضمني يصير محكوما به) لاستقلاله بهذا الاعتبار لكن (لا) يصير بهذا الاعتبار محكوما (عليه لانه) أي الحدث (معتبر) في الفعل (على أنه منسوب الى) الفاعل نسبة تامة) فلو كان محكوما عليه يكون منسوباً ومنسوباً اليه (وما اشترى) بين الناس (من أن الجملة تصير خبرا للبتدا) مع أنها ايضا مشتملة على غير مستقل (فن) باب (التوسع) وانما تكون خبرا بانسلاخها عن المعنى الجملي (أقول) ان الفعل الواقع مستبدل باعتبار معناه مفهوم ان المعنى التضمني الحدث استعمل فيه مجازا لاطلاق الاسم الكل على الجزء واستعمل في معناه المطابق والمستدفيه المعنى الحدث والاول فاستدلان من تراجع الى الوجدان علم أن المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مفهومان وأضالو كان الامر كذلك لكتفي المصدر للاستعمال في هذه المعنى ولا حاجة الى الصيغ الفعلية أصلا وأيضاً القول بان الفعل موضوع للجمع مستعمل في الجزء اذ آثار ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل يقال أولاً لانه موضوع للحدث وأما الثاني ففيه أنه لا يتصور كون الحدث مستند الا اذا غلب عند العقل واللبس والاعمال الاجزاء الباقية (فيتم تخلف التضمن عن المطابقة وقد تقدم أنه متعمد معها فالحق أن المعنى الحدث مطابق له نظر الى المادة فتدبر) وتفصله أن الفعل مادة موضوعة للحدث وهيشة موضوعة لانتسابه الى شيء آخر بل ذكر بعض زمان معين ونجموع المادة والهيشة بالجمع كما في المركبات بعينه الا ان هنالك الفاظا مرتبة في السمع لاهنا فالمعنى اللامدة مفهومها لا اشكال

وهذا كله بتصور على مذهب من يعتز بإجماع من بعد الصحابة فاما من لا يقول بالإجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك لان الصحابة قد جاوز عددهم عدد التواتر (مسئلة) ذهب داود وشيعة من أهل الظاهر الى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة وهو فاسد لان الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة أغنى الكتاب والسنة والعقل لا تفرق بين عصر وعصر فالتابعون اذا اجتمعوا فهو إجماع من جميع الامة ومن خلفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين ويستعمل بحكم العادة أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذ من العادة ولهم شبهتان أضعفهما قوليهم الاعتماد على الخبر والآية وهو قوله تعالى ويشيع غير سبيل المؤمنين يناول الذين نعتوا بالايان وهم الموجودون وقت نزول الآية فان المعدوم لا يوصف بالايان ولا يكون له سبيل وقوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الخطيئة ناوول أمته الذين آمنوا به وتصور إجماعهم واختلافهم وهم الموجودون وهذا باطل اذ يلزم على مساقه أن لا يتعد إجماع بعد موت سعد بن معاذ وحزبه ومن استشهد من المهاجرين والانصار من كانوا موجودين عند نزول الآية فان إجماع من وراءهم ليس إجماع جميع المؤمنين وكل الامة ويلزم أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكلمات الله بعد ذلك وقد اجتمعوا باهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع بل إجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكهم من يحصى استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين وإجماع جميع الامة وليس التابعون جميع الامة فان الصحابة وان ما توأموه يخرجوا بموجبهم عن الامة ولذلك لو خلف واحد من الصحابة إجماع التابعين لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الأخذ بقول الصحابي فاذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع إجماع التابعين فعدم وفاتهم أيضا يدفع لانهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الامة قالوا وقاس هذا بقضي أن لا يثبت وصف الكسبة أيضا للصحابة بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم من بعدهم الى القامة فانهم كل الامة لكن واعتبر ذلك بل يتنفع بالإجماع الا في القامة فثبت أن وصف الكسبة انما هو بل دخل في الوجود دون من لم يدخل فلا سبيل الى اخراج الصحابة من الجملة . وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الامة للتابعين والجواب أنه كما بطل على القطع الانتفاء الى اللاحقين بطل الانتفاء الى الماضين ولولا ذلك لما تصور إجماع بعد موت واحد من المسلمين في زمان الصحابة

فقد بر قال فطلع الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل انه معنى واحد اجالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسيط محض معدل لأن يحصل صورة أخرى وبعد التحليل يصير حديثا وزمانا ونسبة فالأخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسط ان اعتبر نفسه فستقل وان اعتبر أنه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به نظرا الى المعنى التضمني فالمقصود أنه بعد التحليل كذلك ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجالي مستند الى الفاعل وهذا المعنى الاجالي مستقل بالفهم ومثبت قطعا وأجزاء منه حجة فيه فلا تخلف للتضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها وأما في حال التحليل فهما غير متعدين قطعاه كما ينبغي أن يفهم ويؤيده ما مر أن اللفظ المفرد لا يفهم منه الاعمى واحد اجالي ولا شك في صحة كونه محكوما به واستقلاله فتدبر (والمركبات اذا فادفائدة تامة) يصح السكوت عليه (بجملة وترتفع بماسمين) يكون أحدهما مستندا والاخر مستندا اليه (أو اسم) يكون مستندا اليه (وفعل) يكون مستندا الى الفعل المستند اليه (وأوجب) (وإنقض) هذا الحكم (بقولك يا زيد) لانه جملة صحيحة للسكوت مع أنه مركب من حرف واسم (وأوجب) بأنه غير مسلم أنه مركب من حرف واسم بل أنه من فعل مقدر واسم (بانه) أي الحرف (نائب عن الفعل منقول) عن الخبرية (الى انشاء الطلب) هذا هو المشهور بين العامة وذهب بعض الخفاة الى أنه لا نقل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه أسلم من التكلفات (واعلم أن وضع الركب للافادة) أي لافادة ما ليس بمحاصل (ووضع المفرد للاعادة) أي لاعادتها كان حاصل من قبل وصار مذهولا (والا) أي وان لم يكن وضع المفرد للاعادة بل كان للافادة (لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة) علمه معرفة المعنى من اللفظ موقوفة على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى معرفة اللفظ موقوفة على معرفة المعنى فلو كان المعنى مفادا من اللفظ لكان معرفة المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور (وفيه ما فيه ادق وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى) فحينئذ يجوز أن يكون المستفاد من المفرد معنى غير حاصل وهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع له المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور

والتابعين ولا بعد أن استشهد بحجة وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وأن وصف كلية الأمة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال قوم بصير قول الصحابي مهجور لأنهم كل الأمة وإن سلمنا وهو الصحيح فنقول أن اتفقوا على وفق قوله انعقد الإجماع إذ موافقته أن لم تقو الإجماع فلا تقدر فيه وإن أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجورا حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته لأنه بعد أن أفتى في المسئلة فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الأمة بل فتوى البعض فإن قيل إن ثبت نعت الكلية للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدهم حراما وإن قال به صحابي قبلهم وإن لم يكونوا كل الأمة فينبغي أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم إذ خلاف بعض الأمة ليس بحرام أما أن تكون كلية الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض وجع بين النسق والاثبات فلنا ليس بمناقض لأن الكلية إنما ثبتت بالإضافة إلى المسئلة التي خاصوا فيها فإذا زلت مسئلة بعد الصحابة فالتابعون فيها كل الأمة إذا أجمعوا فيها أما ما أفتى فيها الصحابي ففتواه ومذهبه لا ينقطع بموته وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع السابقون على خلافه لا يكون ذلك إجماعا من الأمة ولومات ثم زلت واقعة بعده انعقد الإجماع على كل مذهب وتكون الكلية حاصلة بالإضافة فإن قيل إن كان في الأمة غائب لا ينعقد الإجماع دونه وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها لكن نقول لو كان حاضر المكان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين كالغائب قلنا سبط بالميت الأول من الصحابة فإن الإجماع انعقد دونه ولو كان غائبا لم ينعقد لأن الغائب في الحال لا مذهب ورأى بالقوة فممكن موافقته ومخالفته فيحصل أن يوافق أو يخالف إذا عرضت المسئلة عليه بخلاف الميت فإنه لا يتصور في حقه خلاف أووافق لا بالقوة ولا بالسبط بل بالمجنون والمريض الزائل العقل والطفل لا ينتظر لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فإن قيل فما أجمع عليه التابعون يندفع بخلاف واحد من الصحابة إذا انفصل فإن لم ينقل فعله خالف ولكن لم ينقل النفاذ يستيقن إجماع كل الأمة قلنا سبط بالميت الأول من الصحابة فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال بطلت

وأصاحبي هذا المقدمات في المركب الآن يقال إن من شرط دلالة العلم بوضع مقدراته للمعاني لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر (قائمة) أن الوضع قد يكون خاصا للموضوع له خاص خصوص الوضع أن لا يلاحظ حين الوضع أمور متعددة تلقى فهم واحد (كر: يدورجل) فإن خصوصهما وضعان خصوص معنيهما وفيه إشارة إلى أن هذا القسم قد يكون الموضوع له فيه كتابا وقد يكون جزئيا (وقد يكون) الوضع (عاما لتمام) أي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما فهم من كلام المصنف أن يكون الموضوع له أمرا عاما ملاحظا لفهوم عام حين الوضع (كوضع أن كل فاعل) موضوع (لأن من قام به الفعل) فذات من قام به الفعل عام جعل أمره لمعنى عام هو ذات قام بها الضرب أو النصر أو غير ذلك ولا يخو هذا عن شوب تكلف فإن وضع الأفعال ليس بالخصوص حدث قائم بفعل معين واقع في زمان معين كافي بهذا أمثاله فإن وضع الماضي ليس إلا أن كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو حدث حدث مما اشتق منه منتب إلى فاعل معين في زمان الماضي فليس هنالك عام موضوع له بل الحق أن حاصل هذا القسم أن الالفاظ المتعددة المحوطة بالمعاني عام وكل المعاني وكل لفظ من الالفاظ المحوطة بالامر الكلي موضوع لمعنى من المعاني المخصوصة المحوطة بالمفهوم الكلي في القسم الأول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان بوجه كلي عام كائن في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فإنها أمور متعددة ملحوظة بوجه عام (ومنه وضع المركبات) فإنها موضعت لمعاني تركيبية في ضمن ضابطة كما يقال كل مركب أحد جزأيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بأن حدثه قائم به وليس الأمر كائن البعض أن ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع المفردات بل أوضاع المفردات كافة وهذا الرأي فاسد فسادا نظهر بالتأمل (وقد يكون) الوضع (عاما لخاص) أي الموضوع له خاص وقد تقدم شرحه (كوضع أسماء الأشارة والمضرات والموصولات والحروف) فإن الملحوظ عند الوضع الأمر الكلي العام كفهوم الواحد المشار إليه أو الواحد الغائب المذكور أو المصنف بالصلة (لكن لا) يكون ملحوظا (لأن يوضع له بل لأن يجعل مرأى للاحظة الأفراد) الغير المحصورة (فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم

الجميع اذ ما من حكم الاو بتصور تقدير نسخته وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل النفايطل اجماع الصحابة لاحتمال أن واحدا منهم أضره الخلقه وانما أظهر الموافقة لسبب ويرد خبر الواحد لاحتمال أن يكون كاذبا واذا عرف الاجماع وانقراض العصر أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت وان لم ينقل النفايطل الاجماع على مذهب من يشترط انقراض العصر فان قيل ان الاصل عدم النسخ وعدم الرجوع قلنا والاصل عدم خوضه في الواقعة وعدم اختلاف والوافق جمعا ومع أن الاصل العدم فالاحتمال لا يثبت واذا ثبت الاحتمال حصل الشك فيصير الاجماع غير متسقين مع الشك ولكن يقال لا يتدفع الاجماع بكل شك فان قيل في مسألة تجوز النسخ وتجوز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة وانما الشك في دوامها وههنا الشك في أصل الاجماع لان الاجماع موقوف على حصول نعت الكلية لهم ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فاذا شككنا في انتفاء الخلاف شككنا في الكلية فشككنا في الاجماع قلنا لا بل نعت الكلية حاصل للتابعين وانما يثبت معرفة الخلاف فاذا لم يعرف بقيت الكلية وما ذكره يضيح قول القائل الحجة في نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخته فاذا لم يعرف موته قبل نسخته شككنا في الحجة والاجماع المنقوض عليه العصر فاذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الحجة وكذلك القول في قول الميت الاول من الصحابة قاتلنا القول صار كلية الباقيين مسكوكا فيها هذا تمام الكلام في الركن الاول

(الركن الثاني في نفس الاجماع) ونعني به اتفاق فتاوى الامة في المسئلة في لحظة واحدة انقراض عليه العصر أو لم ينقض أفتوا عن اجتهاد أو عن نص مهما كانت الفتوى نطقا صريحا وتعام النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الاجماع قد ينقصد عن اجتهاد فهذه ثلاث مسائل (مسئلة) اذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم ينقصد الاجماع ولا ينسب اليها سكت قول وقال قوم اذا انشروا سكتوا فاسكوتهم كالنطق حتى يتم به الاجماع بشرط قوم انقراض العصر على السكوت وقال قوم هو حجة وليس باجماع وقال قوم ليس بحجة ولا اجماع ولكنه دليل تجوزهم الاجتهاد في المسئلة واختاروا ليس باجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجوز الاجتهاد في المسئلة الا اذا دلت قرائن الاحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا وجواز الأخذ به عند السكوت والدليل عليه أن فتواهم انما لم يقوله الصريح الذي

التحوز فيها عند الاستعمال في الخصومات لانها استعملت فيما وضعت لها (أو الاشتراك) لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بأوضاع كثيرة وفي المشتراك أوضاع كثيرة وفيه رد على من زعم أنهم موضوعة لفاهيم كلية لتستعمل في الافراد لا لافراد والايانم الاشتراك بين المعاني الغير المحصورة وعزى الى الفاضل التفتازاني (وأما الوضع انقاص للعلم) على مطعم نظره وهوان يلاحظ الموضوع له العلم المتعدد بوجه خاص جزئي ووضع له اللفظ (فلم يوجد بل لا يمكن) لامتناع هذا الخصوم الملاحظة وأما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فنخرج القسم الرابع ما لاحظ فيه الالفاظ مفهوما كلى والمعنى بخصوصه وبوضع كل واحد من الالفاظ لهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه (ولقد ردت انقسامات باعتبارات شتى) جمع شئت كبر حتى ويترجم (فلنقص لها مع أحكامها في فصول

(الفصل الاول وهو) أي المفرد (مشتق ان وافق أصلا) في المعنى (بحرفه الاصول) التي تبنى في التصريفات ولا ينبغي أن أخذ الاصل في التعريف لا يتجاوز عن شأنة دور فاما أن يادبه ما يؤخذ منه شيء لا ما يؤخذ منه مشتق أو يجعل التعريف لفظيا وهو أولى (ولابد) لاشتق (من تغييرها) في المبدأ الاصل (الما بحركة) فقط (أو بحرف) فقط وكل منهما مالم (زيادة أو نقصان) فهذه أربعة (والتركيب) أي التغيير المركب ما فوق الواحد حال كون التركيب (ثلاث) وهذه ستة حاصلة من أخذ التغيير بزيادة الحركة مع الثلاثة الباقية بنقصان الحركة مع الآخر بن و ب زيادة الحرف مع الآخر (و) حال كون التركيب (رباع) وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المقدرات كلها (يرتق الى خمسة عشر) كما بينا والامثلة واضحة (وهو) أي المشتق (مطر كاسم الفاعل) وغيره مما اندرج تحت ضابطة كلية (وغيره) أي غير مطرد (كالفارورة) وغيرها مما لا يندرج تحت ضابطة (والفرق) بينهما (أن المعنى) الاصل (اماد اخل في التسمية) فكل ما يوجد في المعنى يوجد فيه المشتق فيطر (أو) ليس داخل فيه بل (شرط صحة التسمية) بهذا الاسم فقط فلا يطرود (وهو) أي غير المطرد

لا يتطرق اليه احتمال تردد والسكرت متدد فقد يسكت من غير احضار الرضا لسبب الاول أن يكون في باله مانع من اظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته الثاني أن يسكت لأنه راء قولنا سائلان أدام اليه اجتهاده وان لم يكن هو موافقا عليه بل كان بعته قد خطأ الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار في المجتمعات أصلا ولا يرى الجواب الا فرض كفاية فإذا كفاها من هو مصيب سكت وان خالف اجتهاده الرابع أن يسكت وهو منكر لكن ينتظر فرصة الانكار ولا يرى البدار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله ثم عوب قبل زوال ذلك العارض أو يستعمل عنه الخلف أن يعلم أنه لو أنكر لم يثبت اليه وناله ذلك وهو ان كمال ابن عباس في سكوته عن انكار العول في حياة عمر كان رجلا مهيبا فبهتته السادس أن يسكت لأنه متوقف في المسئلة لأنه بعد في مهله النظر السابع أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الانكار وأغناه عن اظهار ثم يكون قد غلط فيه فترك الانكار عن توهم ادراى الانكار فرض كفاية وظن أنه قد كفي وهو محط في وهمه فان قيل لو كان فيه خلاف لظهر قلنا ولو كان فيه وفاق لظهر فان تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور يشله في ظهوره والخلاف وهو هذا بطل قول الخلفاء حيث شرط انقراض العصر في السكوت اذ من العوارض المذكورة ما يدوم الى آخر العصر أمامان قال هو حجة وان لم يكن اجناعا فهو يحكم لأنه قول بعض الامامة والعصمة انما انتهت للكل فقط فان قيل نعم قطعان التابعين كما اذا أشكل عليهم مسئلة فنزل اليهم مذهب بعض العصمة مع انتشاره وسكوت الباقيين كما لا يجوزون العدول عنه فهو اجماع منهم على كونه حجة قلنا هذا اجماع غير مسلم بل لم يزل العلماء مختلفين في هذه المسئلة ويعلم المحصولون أن السكوت متدد وأن قول بعض الامة لا حجة فيه **(مسئلة)** اذا اتفقت كلمة الامة ولو في لحظة انعقد الاجماع ووجب عصمتهم عن الخطا وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع وهذا فاسد لان الخلق اتفقا هم لا في موتهم وقد حصل قبل الموت فلا يرى الموت تأكيدا وحجة الاجماع الآتية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر فان قيل ما داموا في الوجود فموتهم متوقع وقتوا هم غير مستقرة قلنا والكل في رجوعهم فاما لا يجوز الرجوع من جميعهم اذ يكون أحد الاجماعين خطأ وهو محال أما بعضهم فلا يحصل له الرجوع لأنه يرجوعه خالف اجناع الامة التي وجبت عصمتها

(لا يكون مشتقا لا باعتبار الاصل) وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في حجة اطلاقه حتى يقال للمقارورة المنكسرة فارورة **(مسئلة ه شرط)** حجة اطلاق (المشتق صدق أصله) المشتق منه عليه (لا امتناع تحقيق الكل) الذي هو المشتق (بدون الجزم) الذي هو الاصل وهذا اظهر على رأى الجمهور ولا يصح على ما يستفاد من ان لا ترك في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزم أو يثبت على المشهور (خلافا للعترة في صفات الباري) عز وجل فانهم قالوا بالعالية تعالى بدون علمه) فاعتروا بصدق العالم المشتق من غير تحقيق أصله الذي هو العلم وانما قالوا (هربا عن لزوم تعدد القدماء) بالقبول بقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى ونعند القدماء باطل الآتية أنه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فان قيل هذا يلزمهم أيضا فانهم قالوا بقيام العالمية بذاته سبحانه قالوا (وأما العالمية فانما هي من النسب) الاعتبارية دون الصفات العينية (والجواب أن الممتع) انما هو (تعدد قدماء هي ذوات) فذمة وانما ذم الله القول بهذا فان النصارى انما يقولون بالله ثلاثة والاله لا يكون الا ذاتا قديمة واجبة (وأما الصفات) التي نقول بها (فواجبة لذات بالذات) فانها محتاجة الى الذات فلا تكون واجبة واذا لم تكن واجبة لا يصح دعوى الاوهية من أحد من الخلق والعقلاء فلا يكون هذا معمول الآتية وليس المقصود من الجواب أن تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد الصفات حتى يرد عليه أن القدماء كان لذات لا يوجب الوجوب ولا ينافي الامكان الآتية أن الفلاسفة يقولون بتقديم الظن وغيره مع القول بإمكانه فقدر ولطعن الاسرار ههنا كلام يجب التنبيه عليه هو أن العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين أحدهما المعنى المصدري المفهوم لكافة الثاني ما به تنكشف الاشياء ويرتب عليه هذا المفهوم فالثاني عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته تنكشف الاشياء عند ولا يتطرق انكشاف الاشياء الى أمر آخر يقوم به كاحتياج الى أمر زائد على ذاتنا في انكشاف الاشياء والمشتق منه لهذه المشتقات هو المعنى الاعتباري الاول القائم بذاته تعالى وليس يلزم لصدق المشتق قيام المبدأ اقباما انضماميا الآتية مشتقات الامور الاعتبارية كيف تصدق على الذوات التي تنزع الاعتبارات

عن الخطأ، ثم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون به عاصيا فاسقا والمصلحة تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع فان قيل كيف يكون مخالفا للاجماع وبعدماته لاجماع وانما يتم بانقراض العصر قلنا ان غنيتها أنه لا يسي اجماعا فهو بهت على اللغة والعرف وان غنيتها أن حقيقته لم تتحقق فاحده وما لاجماع الاتفاق فتاويهم والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك استدلالا للاتفاق لا تمام للاتفاق ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم أن التابعين في زمان بقاء أنس بن مالك وأواخر الصحابة كانوا يجحدون باجماع الصحابة ولم يكن حوازا للاحتجاج بالاجماع مؤقتا بسوت آخر الصحابة ولهذا قال بعضهم بكنى موت الأكره وهو محكم آخر لاستدلته ثم نقول هذا يؤدي إلى تعذر الاجماع فانه ان بقي واحدا من الصحابة جاز للتابعي أن يخالف إذا لم يتم الاجماع وما دام واحدا من عصر التابعين أيضا لا يستقر الاجماع منهم فيصور لتأنيب التابعين الخلاف وهذا خبط لا أصل له ولهم شبه (الشبهة الأولى) قولهم انه ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم وغلط فينبه له فكيف يحجر عليه في

عنها وجنشد فهم لا يقولون بصدق المشتق من غير قيام البدا وهذا أولى مما قيل ان اعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه عسى أن يكون محصلا لكن عبارات أمثال الرخصى والسكاكي مع فصلهما في شاعتهم من الاعتزال لتأنيده (مسئلة) اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال (حقيقة اتفاقا) فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على أن المشتقات لا تدل بالوضع على الزمان أصلا قلت لعزل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لا فائدة المعنى فتدبر (و) اطلاق المشتق (باعتبار المستقبل) أي اطلاقه على ما ليس مباشرا لكنه سيأتي في المستقبل (بماز اتفاقا كذا قالوا أقول فيه) أي في نقل الاتفاق (نظر فان ابن سينا وأتباعه ذهبوا) في تحصيل معنى القضية (الى أن معنى كل أبيض كل ما يصدق عليه أبيض بالفعل في أحد الأزمنة) الثلاثة فلا اتفاق والحواجز أنه ليس مقصوده بيان اللغة بل بيان أن القضية المعتمدة في المنطق والمسيطرة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل وليس له حساب في اللغة الاعتبار بهذا فأى حجة في حسابه فانه ليس من رجال هذا المقال فلا يضرب اجماع رجال هذا الشأن فان قلت فما تصنع بقول أتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار انصار أبي أنه موافق اللغة والعرف ومنهم من هو من رجال هذا الشأن قلت انهم أرادوا أنه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر (وأما اطلاق المشتق (باعتبار الماضي) في المباشرة أي على من ياتر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال (فقبل وهو الإجماع) المختار (بماز مطلقا سواء أمكن بقاؤه كالأعراض الباقية) من السواد والياض (أو لم يكن) بقاؤه (كالسبالة) من الأعراض كالحركة ونحوها (وقيل حقيقة مطلقا) سواء أمكن بقاؤه أو لم يكن (وهو مذهب أبي علي) الجباي (وابنه) وقيل بالتفصيل بين يمكن البقاء فقالوا فيه الاطلاق باعتبار الماضي يجوز (وغيره) وقالوا فيه حقيقة (لنا التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم) فان أهل العرف يعدون هذين القولين متناقضين متساويين (ولو صح للماضي) حقيقة كان عوا (وقد صح له الحال) بالاتفاق (فبمعنا حقيقة) اذا ما فاقا بين سلب القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاذب هذا خلف (فاههم واستدل) على المختار (بأنه يصح النفي) أي يصح نفي المشتق عن مباشر الاصل في الماضي وصحة النفي من أمارات المجاز أمحكة النفي فانه يقال ليس بكاتب في الحال فصديق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا (ويصح صحة النفي لغة) وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق وأما لغة فلا استلزام للتقدير المطلق الأثرى أنه يقال معدوم النظر ولا يقال معدوم والذي من أمارات المجاز الصحة القوية ثم ان الدليل متقوض بأنه يصدق على المباشر في الحال أنه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا وصحة النفي من أمارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقررا الكلام بأن الاستقربة الاطلاقات التأويلية فوجدنا سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من أمارات المجاز لم الكلام وأدفع الشغب وانكار صحة هذا الاستقراء عيسى أن يكون بكاتب فتدبر (و) استدلال أيضا (بأنه لو صح لما قبله) حقيقة (لصح لما بعده) لتحقق الثبوت في الجملة المعبر على هذا التقدير (ويجيب بأنه) لا يكتفي بالثبوت في الجملة بل (بشترط الأمر المشترك) بين الماضي والحال وهو محي معنى الأصل في عالم الفعل) وهذا مقصود المستقبل فلا نسلم الملازمة (و) استدلال (بأن الجسم الأبيض اذا صار أسود

الرجوع عن الغلط وكيف يؤمن ذلك باتفاق يجري في ساعة واحدة فلنا وبان يموت من أين يحصل أمان من غلطه وهل يؤمن من الغلط الأدلة النص على وجوب عصمة الأمة وأما إذا رجع وقال تبينت أنني غلطت فبقول انما يتوهم عيب الغلط اذا انفردت وأما ما قلته في موافقة الأمة فلا يحتمل الخطأ فان قال بتحقيقه أتى قلت ما قلته عن دليل كذا وقد انكشف لي خلافه قطعا فنقول انما أخطأت في الطريق لا في نفس المسئلة بل موافقة الأمة تدل على أن الحكم حق وإن كنت في طريق الاستدلال مخطئا (الشبهة الثانية) انهم ربما قالوا عن اجتihad وطن ولا يحجر على المجتهد اذا تغير اجتihadه أن يرجع وإذا جاز الرجوع دل أن الاجماع لهم فقلنا لا يحجر على المجتهد في الرجوع اذا انفرد باجتihadه أما ما وافق فيه اجتihadه اجتihad الأمة فلا يجوز الخطأ فيه ويجب كونه حقا والرجوع عن الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) انه لو مات المخالف لم نصر المسئلة اجماعا بموته والباقيون هم كل الأمة فكيف هم في بعض العصر فلذلك لا يصير مذهب المخالف مهجورا فان كان العصر لا يعتبر فليست مذهب المخالف

يصدق عليه أم سود حقيقة لاتحاده أي الأسود (معها في الوجود) الواقعي حقيقة (ومفهوم الأبيض قد انعدم عنه) حقيقة (فاطلاقة) أي الأبيض (عليه) أي الذي صار أسود (الاطلاق على غير الموضوع له) لانه مبين له حقيقة (أقول ان الانعدام) للأبيض (في الحال) عند صيرورة أسود (لا ينافي الاتحاد) أي اتحاد الجسم الصائر أسودا بالأبيض (فما مضى فلا نسلم أن ذلك) الانعدام وعدم الاتحاد في الحال (يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له) اذا اطلق على الذي كان أبيض وفي الحال أسودا ونما يلزم ذلك لو كان الاتحاد المعترف في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كذلك عند الخصم (يل الاطلاق) الحقيقي (يقضي الاتحاد مطلقا) في الماضي كان أم في الحال فقدر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا (قالوا أولا اطلاق أهل اللغة) واقع (على صفة ضارب أمس والاصل) في الاطلاق (الحقيقة وعروض باطلاتهم على صفة ضارب غدا) والاصل الحقيقة فيزعم أن يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى أنه نقض لامعارضه كيف ولم يثبت منه نقض مدعى الخصم وكيف كان فقد أعجب عنه بان الاصله انما تكون حجة ولم يردّها الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للبشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه محتاج فيه فافهم (قال المصنف (وهذا) النقض (لا يمتد على ابن سينا) قد عرفت انه لم يدع أنه حقيقة ولا كلام لانما (والحل ان) الكلام في المشتق المطلق عن القيد وضارب أمس مقيد وأن (صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كذلك) حتى يلزم من صدق ضارب أمس ضارب مطلقا (الآرى أن قولك زيد معدوم النفي يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا) وهو المعدوم أعظم من أن يكون نفسه أو نظيره أو ضده (وأما في العرف فلا يقال زيد معدوم) فانه يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم (و) قالوا (ثاننا اطلاق المؤمن) ثابت لغة وعرفا (لثام فانه مؤمن اجماعا) مع أن الايمان غير حاصل له في الحال فيصح الاطلاق باعتبار الماضي (ويعارض بامتناع) اطلاق (كافر) على رجل مؤمن (لكفر تقدم والا) يمنع ذلك (لزم أن يكون أكابر الصالحه) رضوان الله تعالى عليهم الذين هم أكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام (كفارا حقيقة) والعياذ بالله (وقد يقال) في الجواب عن المعارضة أن هذا الاطلاق الشيع جاز لغزو (المانع) عنه (شعري) فلا يجوز شرعا قطعا للأدب والفروض ولا يخفى أن هذا منتقبا على أصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن الثائم شرعي (والحل أن الايمان أعظم من أن يكون) حاملا (في المدركة أو الخزانة) والثائم ايمانه حاصل في خزانته وتحققه أن لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شأنه وقوته انه متى التفت شاهد ويتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستسقاط بالنسبة والايمان أعظم من المشاهدة بالفعل ولقوة هذا الخصوم القوة والثائم مؤمن لوجود الشئ الثاني والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على ما تقول الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الأخرى المدركة عندهم بالذهول بفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة وإذا عرفت هذا فلا يرد أن الكلام في الاطلاقات التعوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهرا الامر والخزانة والدركة دقة فلسفية هذا (وقد يجاب) في شرح المختصر (بتخصيص الدعوى بأسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث) فاطلاقها على الماضي مجاز (دون) التي بمعنى (الثبوت) فانه حقيقة في الماضي أيضا والايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر ألا فارق بين ما فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الانصاف بالمبادئ كما هو في الثابتة كذا في المتجددة ولا

قلنا قال قوم بطل مذهبه وبصرهم هو الان الباين هم كل الامة في ذلك الوقت وهو غير صحيح عندنا بل الصحيح أنهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى ثالث المسئلة التي أفتى فيها الميت فان نواء لا ينقطع حكمها عنه وليس هذا العصر فانه جازي العبدى الواحد اذا قال قولوا أجمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه فقد بينا أنه لا يبطل مذهبه لانهم ليسوا كل الامة بالاضافة الى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ماروى عن علي رضي الله عنه أنه قال اجمع رأيي ورأي عمر على منع بيع أمهات الاولاد وما الآن أرى بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب اليك في الفرقة قلنا لو اجمع اجماع الصحابة قاطبة لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط انقراض العصر ولو ذهب الى هذا صرحنا بحال يجب تقليده كيف ولم يجتمع الارأيه ورأي عمر كما قال وأما قول عبيد قرأ رأيك في الجماعة ما أراد به موافقة الجماعة اجاعا وانما أراد به أن رأيك في زمان الالفه والجماعة والاتفاق والطاعة للامام أحب اليك في الفرقة والفرقة وتفروق الكلمة وبطرق التهمة الى علي

يرد عليه أنه قياس في اللغة على أن مثل عالم وقادر وما أشبهه أيضا يعنى الشؤ ولذا يطلق على الباين عز وجل فنحن إذ نلزم أن يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا (و) قالوا (ثالثا) نلزم مجازية متكم ونحوه من الاعراض السيلية فانها لا توجد في الآن الحاضر فلا يصح إطلاقه على شيء حقيقة (ويجاب بان المعبر بالباشرة العرفية) في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو أن فاصل بين الماضي والمستقبل (كما يقال) فلان (يكتب القرآن وعشي من مكة الى المدينة ورواه) أي بالحال (أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا تنفك لهما فاصل بعد عرفا وكأعراضا) هذا (على أنه لا يلزم) من ذلك (عدم الاشتراط مطلقا) في جميع أسماء الفاعلين (بل فيما تعدد بقاؤه) فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فانهم (مسئلة) لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره وأما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدأ قائم بغيره (بناء على أن الضرب صفة حقيقية واحدة قائمة بالفاعل) فقط دون المفعول واللازم قيام عرض واحد عوض عن (و) انما (له نسبة بالعرض الى المفعول وهي المضروبة وليست) المضروبة (صفة حقيقية مغايرة لمضروبة عمر وليست المضرب زبده) لا غير فهذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد واشتق المضروب منها المرو (تدبر) ولا يخفى على من له أدنى تدبر أن غاية ما لزم أن المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعروف وهذا الانشاق باعتباريه فانه كما يجوز الاشتقاق من الصفات الحقيقية كذلك يجوز من الاعتبارية نعم لو كانت اختراعة محضة لصح هذا القول وليست كذلك فاذن يمكن أن يكون اسم المفعول مأخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول فهو واسم الفاعل سواء قال في الحاشية هب لكن أخرجهم مفعول مالم يسم فاعله عن تعريف الفاعل بقيد من جهة قيامه به يدل على أنهم ما اعتبروا واشتقاقه من المصدر المجهول والافالمضروبة قائمة بالمفعول كالمضروبة بالفاعل هذا وهذا انما يتم على رأي من أخرج مفعول مالم يسم فاعله عن الفاعل. وأما على رأي من أدرج فلا ولعل وجهه من أخرج الارادة بلغة الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر (خلافا للعترة) في الاول (فانهم قالوا) أي الله (تعالى مستكم ولا كلامه) عندهم (لعدم قولهم بالكلام النفس) حتى يقوم بذاته تعالى واللفظي حادث لا يصح قيامه به لافادة المعنى (بل) كلامه قائم (بحسب هو مخلقه فيه) قال مطلع الاسرار الالهية أن أخذوا اختلاف من مسئلة الكلام فليس يسدي بان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم والاحداث قائم بذاته تعالى كأن العمل يطلق على من قام به اتعلم لامن قام به العلم هذا وقالوا في تحقيق الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم القروء وقد رعى تأليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاتة تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة عليه كما أن اقدر بقوة زائدة فهذا التأليف يقال له التكلم هذا وقد عرفت فيما مر أن هذه التبعات باطلة قطعا لدلالة الاجماع القاطع على أن الكلام صفة مستقلة غير القدرة والارادة والعلم وهو صفة حقيقية قد عرفت والتكلم عندنا ليس الا الانصاف بتلك الصفة أو التأليف مطابقتها لتلك الصفة وبلى كل تقدر لا بد من كلامه تعالى وان كنا لانعلم كنه كلامه وقيامه لكن نؤمن به كالانعلم كنه ذاته ونؤمن به ونحقق هذه المباحث مقام آخرو سنده كرمتمنه (لنا الاستقراء) فاما استقرارنا للاخلاقات المغوية وحدت لنا علم ضروري بان لا يطلق اسم الفاعل الاعلى ما قام به الفعل وانكاره مكابرة قطعا (وما قيل) نقض عليه (أنه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ) فليس هذا الاطلاق

في البراءة من الشجبين رضى الله عنهم فلاحجة فيما ليس صريحاً في نفسه (مسئلة) يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور انعقادهم في مظنة الظن ولو تصور كان حجة واليه ذهب ابن جرير الطبري وقال قوم هو متصور وليس بحجة لان القول بالاجتهاد يفضح باب الاجتهاد ولا يحرمه والمختار أنه متصور وأنه حجة وقولهم ان الخلق الكثير كيف يتفقون على حكم واحد في مظنة الظن قننا هذا انما يستلزم فيها يتساوى فيه الاحتمال وأما الظن الاعلى فمبيل اليه لكل واحد فأي بعد في أن يتفقوا على أن التبسيط في معنى الخبر في الاستكراه في معنى في التعریم كيف وأكفر الاجماع مستندة الى عموما وظواهر وأخبار أحاديث عند المحدثين والاحتمال ينطبق اليها كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنسبة وفيهما من الشبه ما هو أعظم جذبالا كثر الطبع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر وقد أجمعت على ابطال النسبة مذهب باطلة ليس لها دليل قطعي ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب ويدل عليه جواز

باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار اللفظ (مع أن اللفظ قائم بالهواء المجاور لفظه) فصح إطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره (فهو) أي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور (دقة فلسفية وعرف اللغة مبني على الظاهر) وفي ظاهري الامر يعلم أن اللفظ قائم بالهم على انه لا دليل للالفة على عدم قيام الكلام باللسان أو الهم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون أن بالحركة يحدث للافلاذ أصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فتشنع صاحب الطارحات عليه وأثبت أن الاصوات تقوم بالجمردات وبأجسام أخرى غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا قلنا ان الكلام الانصاف بالكلام ولوقلنا التكلم تأليف الالفاظ على حسب الكلام الحقيقي القائم باللسان فلا يضر قيام اللفظ بالهواء فافهم المعتزلة (قالوا أطلق الخالق) المشتق من الخلق (والخلق هو الخلق) الغير القائم بذات الخلق فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام البدن ومن ههنا علم أن مشايخنا لم يأخذوا قول المعتزلة من مسئلة الكلام (والقول) في الجواب (بأنه غير محل النزاع) لان الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدأ مع قيامه بغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل بمجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ (ليس بسديد لان الفرق تحكم) فان أوضاع أسماء الفاعلين على غلط واحد (ثم الاشتقاقات الجعلية كالخيار والحداد) لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان محتجرا من غير أن يكون من الواضع حتى يرد أنها ليست جعلية بل واقعية في استعمال البلغاء بل باعتبار اشتقاقهم من الجوامد على غير طريق الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل بالحد يد وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به (ايست من محل النزاع لانها اشتقاق من الجوامد لا من الفعل) والكلام في المشتقات من الفعل من يتصف به (ايست من محل النزاع) وجه غير بعيد (والجواب أن الخلق هو التأثير) في الخلق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه الخلق فعدت المعتزلة (فقالوا) ليس الخلق التأثير لانه (ان قدم) التأثير (قدم العالم اذ لا تأثير) الحال انه (لا أثر) فلا يلزم للتأثير (وان حدث) التأثير (احتاج الى تأثير آخر وتسلسل) ولا يلحق على من له أدنى فطانة انه لو تم هذا لزم أن لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون البارئ سبحانه مؤثرا في الحادث وهو كافر صريح (والجواب أن القدرة تعلقاتها ذاتها بالحدوث فلا تعلق نسبة الى ذي القدرة) وهذه التسببه في التأثير والخلق (وباعتباره الاشتقاق) فيضة الرشق الشافي وهو حدوث التعلق ولا بد من تعلق آخر وهي اعتبارات (والاعتبارات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقتات) لا تكفي لهم باعتباريتها لاحتياج المؤثر وتأثير (لكن) التسلسل فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار (ولهذا اشتهر أن احتمال التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب البدن وهو باطل قطعا اعتبارية كانت أو حقيقية وهي لا تنقطع عن الواقع بانقطاع الاعتبار فانه لو انقطع لزم عدم العالم لانها على فافهم والخلق أن يقال ان هذا التعلق قديم لكن تعلق بأن يوجد المعلوم بعد عمله كذا فنلزم لا يلزم القدم ولا التسلسل فان أعيد وقيل لم تعلق بهذا الخط فالاصوب عندي أن يقال لان الممكن أن يكون صالحا لان يوجد الاعلى هذا الوجه فتدبر وأنصف (مسئلة) * الاسود يتحول من المشتقات يدل على ذات قامتصفة بالسواد مشلا) يعني أن المشتقات يدل على مطلق الذات (الاعلى خصوصية الذات من كونه جسما أو غيره والام) أي وان لم يكن كذلك بل دل على خصوصية الذات (لما أفاد) قولنا (الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لساو) أي الذاتي (ذاتي) والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا لاسود بدخوله فيه (وفيه انه انما يكون) أي الذاتي (بنا) ثبوته (للوخط الكل مقصلا) وهو مجموع

الاتفاق عن احتداد بطريق القياس كالاتفاق على جزاء الصيد ومقدار أرض الحنابة وتقدير النفقة وعدالة الأئمة والفضلة وكل ذلك مظنون وأن لم يكن قياساً (ولهم شبه الأولى) قولهم كيف تنفق الأمة على اختلاف طباعها وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة على مظنون قلنا اتفقنا على هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة لانهم في مهلة النظر قد يختلفون أما في أزمنة متبادلة فلا يبعد أن يسبق الأذكاء إلى الدلالة القاهرة ويقررون ذلك عند ذوي البلادة فيقبولونه منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جوزوا الإجماع على نفي القياس وأبطله مع ظهور أدلة صحته فكيف يتبع الإجماع على هذا (الشبهة الثانية) قولهم كيف يتجمع الأمة عن قياس وأصل القياس مختلف فيه قلنا إنما يفرض ذلك من العجالة وهم متفقون عليه والاختلاف حدث بعدهم وإن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس إلى القياس والمتكرونها إلى اجتهدنا فنحن أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس إذ قد ثبتهم غير العموم وعموماً غير الأمر أمراً وغير القياس قياساً وكذا

ههنا قالوا السود المعقول محمول ليس بثبوت ذاتياته بيناه قال في الحاشية ولا يبعد أن يقرر هكذا لو كان خصوص الجسم داخلاً في الأسود لكان حله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد هذا لكن لا يتخلو عن نوع شبهة فإن النقص أن يمنع بطلان اللازم فهو لا يتخلو عن منع الملازمة أن لوحظ الكل محمول عن منع بطلان اللازم أن لوحظ مفصلاً (وبعض المحققين) وهو المولى جلال الدين الدواني رحمه الله تعالى (على أنه لا يدل) المشتق (على الذات أصلاً لاعاماً ولا خاصاً) فأنه لم ضرورة أنه ليس مفهومه إلا ما يعبر عنه بسياه وسفيد (فعني الجسم أسوداً والجسم له سواد) بل جسم سياه (لأنه جسم له السواد) حتى يلاحظ الجسم مرتين مرة موضوعاً ومرتباً في المحمول (ولا) أيضاً معناه (ذاته السواد) فأنه لا يفهم أصلاً لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذاته السواد لأنه عنده وهذا المعنى البسيط له فردان الجسم وهو يصدق على مصادقاً عرضياً لا كونه متعلماً به علاقة مخصوصة بهما ينسب وجوده اليه ويقال أنه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقاً ذاتياً فتمام حقيقة أن السواد أسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتعديد وهو الذي قاله هذا المحقق إذا أخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم أسوداً وعرضياً وإذا أخذ بشرط لا شيء كان عرضياً وعن السواد وإذا أخذ بشرط المحل كان الثوب الأسود مقصوداً أنه على هذا التقرير يحصل هذا المفيد لأنه لا يكون عين المحل ويتحد معه كيف وقد عرفت أن اتحاد الاثنين باطل مطلقاً وكيف يتفوهه أمثال هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجهه ووافق مراده ثم أنه دعوى نظرية في مقابلة السواد الأعظم فلا تتسع من غير دليل وأما أنه معنى بسيط فسلم لكن لم يجوز أن يكون أجمال هذا المركب أي ذاته السواد لا بد لنفسه من دليل وما قال أنه لا يفهمه من ذاته السواد أن أراد هذا المفصل فسلم ولا يلزم منه المطلوب وإن أراد أجماله فمنوع أنه غير مفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو أجماله لا غير وقال المصنف (وهو الأشبهه فان) المشتقات محمولات و(المحمولات من حيث هي لها وجودات رابطة اتحادية مع الموضوعات) فلا حاجة إلى أخذ الذات في مفهوماتها فإن مفهوم السواد كما أنه يتحد مع الذات على تقدير أخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بالارتباط الذات نعم لو صدقنا في تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في الين احتيج في التعبير إلى أخذ الذات المهمة تحصيلاً للتعبير لا غير (بخلاف المبادئ لها) فإن وجوداتها ليست وجودات رابطة (بناء على أن الفرق بينهما أن الأولى) أي المشتقات (لا بشرط شيء) فهي صالحة لأن ترتبط بغيرها وهو لان فها نوعاً من الإيهام (والثانية) أي المبادئ (بشرط لا شيء) فهي متصلة بالذات وموجودة بوجودها في الموضوع فلا تصلح لأن ترتبط بغيرها وهو هذا تقرير كلامه (فافهم) وفيه أن كون وجودات المحمولات رابطة لا يستلزم أن تكون معانيها بسيطة بل يجوز أن تكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثم أن ما قاله لا حاجة إلى الذات حينئذ منظره في أن الخصم لا يقع عليه وأيضاً يؤخذ الذات أجملة المحل ولأنه لا يمكن صحته بدونه بل لأن معاني المشتقات وجدت في الواقع كذلك مركبات من أدات والصفة وهل هذا إلا بقال يكفي العمل على أن يفهم الناطق فلا يحتاج إلى أخذ الحيوان في الإنسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية التي ادعاه من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا شيء غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطة فأنه يجوز أن يكون معاني المشتقات بسيطة وجوداتها رابطة لكن المبادئ مخالفة لها بالذات والحقيقة وجوداتها غير رابطة ويكون قيامها بالموضوع شرطاً للعمل فافهم (ثم انهم قالوا أن أسماء الزمان والمكان والألّة تدل على ذوات مخصوصة من الزمان والمكان والألّة وإن كانت مهمات بالنظر

عكسه (الشبهة الثالثة) قولهم ان الخطأ في الاجتهاد جائز فكيف تجمع الامة على ما يجوز فيه الخطأ أو بما قالوا الاجماع منعد على جواز مخالفة الاجتهاد فلان انعقاد الاجماع عن قياس لحرم مخالفة التي هي جائزة بالاجماع ولتناقض الاجماعان قلنا انما يجوز الخطأ في اجتهاد يتفرده الآحاد أما اجتهاد الامة المعصومة فلا يحتمل الخطأ كما جاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقياسه فانه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذلك عصمة الامة من غير فرق

(الباب الثالث في حكم الاجماع)

وحكمه وجوب الانساع وتحريم المخالفة والامتناع عن كل ما ينسب الامة الى تضييع الحق والنظر فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة يتهدد برسم مسائل (مسئلة) اذا اجتمعت الامة في المسئلة على قولين كحكمهم مثلاً في الجارية المشتراة اذا

الى أفرادها) من الازمنة المخصوصة والامكنة كذلك والآلات المخصوصة والمخصوصة من الزمان والمكان والا لغير داخلية (وربما يمتنع) في الاولات اعتبار ذوات مخصوصة (لجواز ان يكون المخصوص من اللوازم) فالمعتبر فيها الشيء المطلق ومصادفه المخصوصات (فان شيئاً يقع فيه الضرب) الذي هو مفهوم المضرب (مثلا ليس الزمان أو المكان فتدبر) (الفصل الثاني وهو) أي المفرد (ان تعدد معناه فان وضع لكل) من المعاني المتعددة (ابتداء) من غير اعتبار انه كان موضوعاً للمعنى قبل (فشتركه والا) يوضع لكل ابتداء (فان تركه استعماله في الاول ونقل الى الثاني) بحيث يفهم من غير قرينة (للمناسبة فنقول) ولا المناسبة فترجح (الا) أي وان لم يتركه الاول بل تارة يستعمل فيه وتارة في الثاني (حقيقة) في المنقول منه (ومجاز) في المنقول اليه (مسئلة) قد اختلف فيه فقيل بوجوبه وقيل باستحاله المراد بالوجوب الضرورة بالنظر الى معاش العباد لا بالوجوب الذاتي وكيف يتفوه به عاقل والمراد بالاستحالة ضده (وقيل بإمكانه) فقيل بعدم وقوعه وقيل بوقوعه وهو الاصح (قد عرفت معنى الوجوب والاستحالة فحينئذ لم يكن القول بالوجوب الا بالوجوب بالغير وهو الامكان مع الوقوع وكذا الاستحالة المقابلة له ليست الا الاستحالة بالغير وليست الا الامكان مع عدم الوقوع الا لقول ان قولنا الوقوع وعدمه وهذا ورد استدلال الفريقين فقط (لنا لقره) موضوع (البعض والطهر معا) لتبادرهما حين الإطلاق واذا ثبت كونه مشتركاً بينهما ما ضدان (فقط منع جماعة الاشتراك بين الضدين) روى (عن الامام) نظراً للدين الرازي (منعه بين التفضين) لكل التباعد (واستدل) على الوقوع بل الوجوب (أولاً) بأنه (لو لم يكن) أي لم يوجد في كلام العرب (تخلت) أكثر المسميات عن الالفاظ بازائها واللام باطل لانه حينئذ يفوت التعريف عنها والملازمة (لانها) أي المسميات (غير متناهية والالفاظ متناهية) فلا يفي كل واحد منها بازاء كل واحد من المسميات بأن يكون واحداً بازاء واحد بل يبقى الاكثر من المسميات والالفاظ تنفذ وانما كانت متناهية (لتركها من حروف متناهية) والترك من المتناهي متناه (وأجيب) عن هذا الاستدلال (بان الاشتراك انما يكون بين معان متضادة ومخالفة) فان أردتم ان هذه المعاني غير متناهية فلا تنفع به (ولانسم انما غير متناهية) وان أردتم ان مطلق المعاني غير متناهية فسلم لكن لم يجوز ان تخلو الجزئيات عن الاوضاع لها بخصوصها وتكون الالفاظ المتناهية موضوعة بازاء المتخالفات وبعض هذه الجزئيات بالاضافة هذا وأيضاً غاية ما يلزم على هذا التقرير لو سلم استحالة الخلو الاشتراك بين الجزئيات المتناهية وهو غير المدعى فان المدعى وقوع الاشتراك بين الكليات المتخالفة (وفي ان مراتب الاعداد غير متناهية وهي أنواع متخالفة) فثبت عدم تنهاى المعاني المتخالفة وارتفع المنع عن الشق الاول وهو المختار وما قبل ان تتخالف النوعين بين مراتب الاعداد ممنوع بل استدلال على خلافه فليس شئ لانه لم يرد بالتخالف النوعي تخالف النوع الحقيقي بل ما بعد في العرف تخالفاً نوعياً وأيضاً أصحاب الكلام والفلاسفة بعدون أمثال هذه النوع مكارهة فتفكر (وبه) أي هذا الجواب (اندمع ما قبل) لانسم خلو المسميات عند عدم الاشتراك كيف وانه يجوز وضع لفظ لكثير من المعاني مرة واحدة (من قبيل الوضع العام للوضع له الخاص وذلك) الاندفاع (لانه) أي الوضع العام للوضع له الخاص (انما يكون بين) الافراد (المتماثلة) أي من حيث انها متماثلة (دون المتخالفة) أي من حيث انها متخالفة لان الهذبة في اسم الاشارة انما تعتبر من حيث انها محسوسة ومشار اليها بالانسان والفرس سواء في هذا المعنى

وطئ المشتري ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى أنها تزدع العقر وذهب بعضهم الى منع الرد فلوا تنفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرجحان آخر فالاجماع عند الجماهير الاعتدال وضمن أهل الظاهر والشافعي انما ذهب الى الرد بحجنا لان العصابة يحتملهم لم يحضروا في المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلوا خاضوا فيها لم يحتملهم واستقر رأي جميعهم على مذهبين لم يحز احداث مذهب ثالث ودليله أنه يوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد "ذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال ولهم شبه (الشبهة الاولى) قولهم انهم خاضوا وخوض مجتهدين ولم يصرحوا ببحرهم قول ثالث قلنا واذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يحز خلافا لهم ولا يوجب نسبتهم الى تضييع الحق والغفلة عن دليله فكذلك ههنا (الشبهة الثانية) قولهم انه لو استدلل العصابة بدليل أو علة لحاز الاستدلال بعله أخرى لانهم لم يصرحوا ببطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا ببطلانه قلنا فليجز خلافتهم اذا اتفقوا عن اجتهاد ويجوز التمهيل

وليس المراد بالتأمل عدم التخالف التوحي حتى يرعد عليه ما يرد ومراتب الاعداد متخالفة فلا بد بازاها من وضع تلك الحقيقة واذا ليس فالحل لازم كذا في الحاشية والارادة عليه بنحو زيربان الوضع العام في المتخالفة من حيث التخالف يعد من الكمالات كيف لا ولا بد فيه من معرفة الجزئيات الموضوع لها اللفظ بالوجه الكلي المشترك فهاهنا من حيث هي متماثلة في هذا الوجه العام موضوع لها لا غير فقدر نعم ردي عليه أن وجوب الوضع من حيث التخالف ممنوع بل يمكن أن يوضع لها اسم من حيث التماثل المذكور ويعبر عن الافادة بهذا الاسم وتفهم المعاني بالفرصة كالمثل كان اللفظ مشتركا (تقدير) أوجب (بان ما منع قله متناه وهو المحتاج اليه) حين الافادة فان أر يدخلوا ما نقل عن الوضع فتمنوع فانها متناهية كالافاظ فيجوز التساوي بينهم ما وان أر يدخلوا غير المتعل فطلان التالي ممنوع (وفيه انه) أي ما منع قله (غير متناه يعني لا يقف) عند حد وان كان متناهيا بالتناهي الكلي (وهو المراد) أي غير المتناهي الا يقف هو مراد الاستدلال (بل الجواب) عن الدليل (منع) أن اللفاظ متناهية (وأن المركب من المتناهي متناه وانما يكون) المركب من المتناهي متناهما (لو كان) التركيب (مراتب متناهية) وهو ممنوع بل عدد التركيب غير وافي الى حد كلامي فان قلت هذا لا يصح لان المفرد لا يتركب بأزيد من سبعة أحرف والمركب لا يتركب بأزيد من ثلاثة ألفاظ فلا يكون عدد التركيب غير وافي قلت ان مراتب الاعداد لا يعبر عنها بالمركب من الألفاظ كثرة فكذلك هذا نعم لا يصح أن يجعل المركب من الألفاظ فوق ثلاثة أسماء واحدا كجعل واحد لاحد اليه بل يكفي الوضع ولو بالوضع الذي يكون في المركب سواء جعل اسما واحدا ولا تقدر (وأيا) الجواب بتسليم لزوم انقلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ (يجوز التعبير بالافاظ المجازية) ولا بأس به (قبل أكثر) اللغة مجاز وأيا) الجواب بالنقض فانه يقال (وتم) الدليل (لكن بعض الافاظ موضوعا لعان غير متناهية) اذ لو كان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه بقي الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا أر بدالاتناهي الا تنقض فعاية ما لم الاشتراك الاتفي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو السحيل وهذا لا يخفى أنه يتقلب على أصل الدليل فانه يمكن أن يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل ان يجز أن يكون الوضع لا تقفيا فيضطرع الواضع عند الحاجة لفظا ويضعه لمعنى وهكذا ولا يخرج تعقل ما زاد على عدد تركيب اللفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الاباقوة فتدبر (و) استدلال (ثانيا) على وقوع الاشتراك بل وجوبه بأنه لو لم يكن الاشتراك واقعا (لكن الموجود متواطئين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة) هو الموجود (واجبا وممكنا) هذا خلف (والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطؤ كالعالم والمتكلم) فانهم متواطئين الواجب والممكن قال المصنف (وماصله النقص ههما) ولا يخفى أنه يستدرك حينئذ قوله الاختلاف بالوجوب والامكان الخ بل يكفي ذكر مادة النقص فقط (والحل أن الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات) تفهيم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه ويمكن في ذاته (كما أن الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف آخر) فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب دون غيره من الذوات (ومن ههنا) أي من أجل أن المقصود من الجواب الاول النقص (علم سقوط ما قيل) عليه (ان الاستدلال أن يقول كلا في نفس هذه الحقيقة) أي حقيقة الموجود (لاني الحقائق المندرجة تحتها فانها من حيث هي اما واجبة أو ممكنة) ولا يصح الاجتماع فيشذ

بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في أحداث علة أخرى واستنباطها نسبة الى تضييع الحق وفي تحالفهم في الحكم اذا اتفقوا ونسبة الى التضييع فكذلك اذا اختلفوا على قولين (الشبهة الثالثة) انه لو ذهب بعض الصحابة الى أن اللبس والمس نقصان الموضوع وبعضهم الى أنهم لا ينقصان الموضوع ولم يفرقوا حديثهما فقال تابعي نقض أحدهما دون الآخر كان هذا جازا وان كان قولنا ثالثا قلنا لان حكمه في كل مسألة يوافق مذهب طائفة وليس في المسئلتين حكم واحد وليست التسوية مقصودة ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجر الفرق وان اذ فرقوا بين المسئلتين واتفقوا على الفرق قصدا امتنع الجمع أما اذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا يلزم حكم واحد من مسئلتين بل نقول صريح الجدل ان الانسان عن معصية وخطا في مسألة فالأمة مجتمعة على المعصية والخطا وكل ذلك ليس بحال انما يستحيل الخطأ بحيث يضع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام لا تزال طائفة من أمتي

الاختلاف بالوجوب والامكان فيه بضر وحدة الحقيقة فضر التواطؤ واعلم أن مناط كلام هذا القائل أنه فهم حاصل الجواب أن غاية ما يلزم من توافق الموجودين الواجب والممكن اختلاف أفراده بالوجوب والامكان وانما جاز فأورد عليه أنه لا يلزم أن يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا للوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى الجواب المصنف وحينئذ يدفع ايراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام أن المستدل اما أن يدنفس مفهوم الوجود والموجود الانتماعي واما أن يدنفسه بصر الشيء واقعا حاصل لا تتعارض هذا المفهوم ومطابقا لحدوثه وان أراد الثاني وبني كلامه على قول الشيخ الاسعري من العينية لاسائر الذات كما هو الحق فلا توجه للجواب أصلا اذا الحاصل حينئذ أنه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطئا يلزم أن تكون الذات كلها متوافقة بالحقيقة لان الذات بنفسه فيلزم أن تكون حقيقة الواجب والممكن واحدة وهذا خلف حينئذ تم الدليل ولا مرد للنقض ولا توجه الحل كما لا يخفى على ذي كرامة وكذا لو بني على رأى المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيد ثم توجه عليه أنه على هذا انما يلزم مطلوبه وكذا ثبت وضع لفظ الوجود والموجود لمصادقه في اللغة والا لا يرد على بني كلامه على مذهب باقي المسلمين من الزيادة في الكل وان كان هذا المبنى فاسدا في نفسه حينئذ يتم جواب المصنف فانه حينئذ يمكن بالذات واجب باقتضاء الذات وإيجابها في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف ويمكن بالنظر الى الذات الممكنة وان أراد الأول تعين جواب المصنف أيضا كما قررنا ولكن الوجوب حينئذ بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه أمر اعتباري لا جوده حتى يجب ويمكن انما الشئ للغير فيجب بالنظر إليه أو يمكن هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام النافون للاشتراك (قالوا ووضع) الالفاظ (مشتركة لا تختل المقصود) من الوضع (وهو التفهيم) لرادفاته لا يفهم منه عند الإطلاق شيء أصلا فان قلت فما صنعون وجود الالفاظ المشتركة قالوا (وما ينظر به ذلك) أي الالفاظ التي ينظر بها الاشتراك (فاما مجاز) موضوع واحد فقط (أو متواطئ) موضوع للقد المشترك بين المعاني (قلنا) لانتم اخذتم الاشتراك بالمقصود بل (يعرف المراد بالقرآن) فلا يخجل بالتفهم ولوسم الاختلال بالتفهم كاعند عدم القرينة فلا نسلم أن المقصود من الوضع التفهيم كيف (وقد يكون الغرض) من إطلاق اللفظ (الاجهام كقول) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبي بكر) الصديق (رضي الله عنه) يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من معك (رجل يهدي السبيل) فانه أراد يهدي سبيل الله وأوجهه أنه رجل يهدي طريق السير وكان الاجهام هو المقصود هناك كما لا يخفى (على أنه لا ينتهز) هذه الحجة (على من قال بعمومه) كالشافية فانه عندهم راد المعنيين فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود حينئذ تفهيمهما لا تفهيم أحدهما (ولا) ينتهز أيضا على من قال (بوضع البشر) فان الاختلال بالمقصود لا خلف فيه حينئذ فان أكثر أفعال البشر لا ترتب عليها أغراضهم منها (وهو) أي وضع البشر (السبب) للاشتراك (غالب) فانه بوضع المعنى مع الجهل بوضعه لآخر (مسئلة * هل وقع) المشترك (في القرآن) اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم (قلو) هل وقع (في الحديث) اختلف فيه أيضا (والاصح الوقوع) في القرآن بل وفي الحديث أيضا (ولنا) قوله تعالى (ثلاثة قروء) والقرء للحيض والظهر كأم وقوله تعالى (والليل اذا دعس) (وعس) لأقبل وأدبر) وقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة أيام أقرئت رواه الترمذي المذكرون (قالوا وان وقع) المشترك في القرآن

على الحق فهذا نقول يجوز أن تنقسم الامة في مسئلتين الى فرقتين وتختلج فرقة في مسئلة والفرقة الاخرى تقوم بالحق فيها والقائمون بالحق يخطئون في المسئلة الاخرى ويقوم بالحق فيها المخطئون في المسئلة الاولى حتى يقول مثلاً أحد شطري الامة القياس ليس بحجة والخوانرج مبطون ويقول فريق آخر القياس حجة والخوانرج محققون فيسملهم الخطأ ولكن في مسئلتين فلا يكون الحق في مسئلتين مضاعبين الامة في كل واحد منهما (الشبهة الرابعة) ان مسروقاً أحدث في مسئلة الحرام قولاً ثالثاً ولم ينكر عليه منكر قلنا لم يثبت استقرار كافة العصاية على رأيين في مسئلة الحرام بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر أو لم يحض فيها أو اهل مسروقاً خالف العصاية في ذلك الوقت ولم ينطق بوقا فهم وكان أهلاً للاجتهاد في وقت وقوع هذه

(مينا طال) الكلام بلا فائدة وهو محمل بالبلاغة والملازمة (لان المنفرد) عن الاشتراك الدال على ما ارد من المشترك مع البيان (معن عنه) أي عن المشترك المدين وعلى هذا لا يرد ما أورد الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان يكفي فيكون المشترك حشواً أنه يجوز أن يحصل البيان من المجموع لامن واحد حتى يكون الآخر طولا (وغیر المدين غير مفيد) للتفهم فلا يقع البتة (قلنا) تختار الشق الاول ولان السلم الملازمة بل (الابهام) أولا (ثم التفسير) له (من البلاغة) فلا يكون بلا فائدة (و) أيضاً راجع بالم يكن هناك منفرد) يفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان فلا يكون تطوياً بل هو المتعين طريقاً الى الافهام (و) أيضاً قد تكون القرينة) تعين المراد (حالية) فلا طول في اللفظ وتختار أيضاً الشق الثاني ولان السلم أنه غير مفيد لا يلزم أن تكون القاعدة الافهام بل هناك فوائد أخرى تحصل من غير المدين كيف (وغیر المدين يفيد) الذهاب الى كل مذهب نحو عيسى والاستعداد لادلائل المثال) فينال الثواب (وقد يقصد الاجمال) أي الحكم المجمل (لا إفادة) خصوصيات كاسماء الاجناس) فانه لا يقصد منها إفادة خصوص فرد (مسئلة هـ) أي للشرك (عموم) اختلف فيه (فنع) الامام الهمام (أبو حنيفة والامام) نضر الدين (الرازي) من الشافعية (و) الشيخ أبو الحسن (الكرخي) مناهج (والبصري وأبو علي الجبائي وأبو هاشم) الثلاثة من المعتزلة (وجوز) الامامان (الشافعي ومالك) والقاضيان أبو بكر الباقلاني من الشافعية (وعبد الجبار المعتز في عمومته في مفهوماته الغير المتضادة) قيل في شرح النهج نص عليه الشافعي في الام (بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الجمل) اللصارف في فصل على الواحد (ومن الناعين من جوز في) الشبهة والجمع وأيضاً منهم من جوز في النفي دون الاثبات) واختاره الشيخ ابن الهمام (في الهداية لوحولاً لا كلم مولاً) وله موال (أعلون) موال (أسفلون) ولفظ المولى مشترك (أيهم) كما بحث لان المشترك في النفي وبمحل الخلاف انما هو في الكل العسدي) الافرادى (يعني أنه يدل على كل واحد) واحد (مطابقة) بحيث يكون كل واحد واحد من انطالطكم بالذات حتى يكون الحكم المفاد كحكم (وقيل) محل الخلاف (الجموعي) وحيداً يكون متعلق الحكم المجموع من حيث هو المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما (فان المشترك عندهم كالعام) في إفادة الحكم الكثير الان ههنا الكثير مختلف الحقائق وههنا متمماتها والعام يفيد الحكم على المجموع فكذلك المشترك وهذا وهم لان العام أيضاً يفيد الحكم على كل واحد واحد دل على المجموع كما يستعمل في أن شاء الله تعالى (ثم اختلف في هذا الاستعمال) عند مجوزيه (نقل القرافي) وان الحاحب انه مجاز (لان اللفظ كان لواحد ثم استعمل في اثنين) (ونقل عن الشافعي والقاضى وعليه) الامام حجة الاسلام محمد (القرافي انه حقيقة) لانه مستعمل في كل واحد واحد وهو الموضوع له اذ هو مناط الحكم غاية ما في الباب أنه استعمل استعمالين نعم لو استعمل في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازاً (لنا) على عدم الخواز (أولاً) على ما أقول انه يلزم حينئذ) أي حين الاستعمال في المعنيين (توجه الذهن في آن واحد الى التبيين المحوطينين تفصيلاً) المقضي هو الوضع والاستعمال موجود فيهما (لامر) لاحدهما على الآخر فيقهران معاً وتوجه الذهن في آن واحد اليهما محال وهذا غير وافي اذ من الجائز أن يكون هناك مرجح من خارج ككثرة الممارسة بأحدهما ونحوها على أنه لم يقم دليل على استعماله توجه الذهن الى التبيين وليس ضرورياً أيضاً بل يكاد يستدل على وقوعه وجود الحدس فان المبادئه تلاحظ مرتبة مفصلة دفعة ثم ينقل منها في آن آخر الى المطلوب فندبر (و) لنا تانياً ان السادر ارادة أحدهما معنا) ويشبهه الاستعمال الصحيح الشائع فانه اذا أطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ما يعرف أنه أحدهما المراد (ومنه مكاره) يشهد بالاستقرار بها (فهو) أي قصد أحدهما (شرط)

المسئلة كيف ولم يصح هذا عن مسروق الاخبار الاحاد فلا يدفع بها ما ذكرنا (مسئلة) اذا خالف واحد من الامة واثباتنا لم نعتقد الاجماع دونه فلو مات لم تصر المسئلة اجماعا خلافا لبعضهم ودليلنا ان المحرم مخالفة الامة كافة ومن ذهب الى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهب خلاف كافة الامة لان الميت من الامة لا ينقطع مذهب بجموته ولذلك يقال فلان وافق الشافعي وخالفه وذلك بعدموت الشافعي فذهب الميت لا يصير مذهباً بجموته ولو صار مذهباً لكان مذهب الجميع كالمعدم عند موتهم حتى يجوز ان بعدهم أن يخالفهم فإن قيل فلو مات في مهلة النظر وهو بعدم توقف ماذا نقول فيه قلنا نقتطع في طرفين وانحين أحدهما أن يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه فالباقون بعدهم كل الامة وان خاص

استعماله لغة) والامتناد (فالحكم يظهر في الكل تحكم) باطل بل لا يصح الاستعمال فيما ولو نادرا لا تنفاه شرطه ومن ههنا لاحصة تقرير مصدر الشريعة أنه امام موضوع لكل مع الآخر أو بدون الآخر ولكل مطلقا والاول باطل والامام ص الاستعمال في أحدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوضعه وتخصيصه له فهو بنافي وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط عنه ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا أن اللفظ له لا يغيره حتى يلزم التناقض بل المراد أن المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ لا يغيره من الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الامن جهة وضعه ولا يلزم من استعماله ذلك الوضع ارادته فقط كما بينه المصنف فلزم التناقض قطعاً (ومن ههنا علم اندفاع قول المحققين) العلوم (حقيقة انه وضع لكل مطلقاً) أي من غير لحاظ أن يكون مع الآخر أو بدون (فان قصد الكل كان) الاستعمال (فيما وضع) المشترك (له) فكان حقيقة (وذلك) الاندفاع (لان الوضع لا يكفي الحقيقة بل يجب الاستعمال) لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل أصلاً لم يكن حقيقة (ومن شرطه عدم الجمع فلو استعمل) فهما (كل خطأ) لاحقيقة ولا مجازاً وان دفع أيضاً ما ورد في شرح الشرح أنه لو تبادر أحدهما كان متواطئاً لا مشتركاً ذلك لانه ليس بتبادر المفهوم المراد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلان يكون هذا هو المراد وذلك فافهم واندفع أيضاً ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فإذا أريد الشكل كان كل جزأه استعمال فيه فيكون مجازاً كيف لا واللفظ كل لواحد واحد وأراد أن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون مناط الحكم وألا بالذات كل واحد واحد لا الشكل عما هو الكل حتى يكون كل جزء مراداً ويكون مجازاً البتة وارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث يكون له اسم على حدة و يكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفاً هذا وقال الشيخ ابن الهمام بتجيز العموم في النفي أنه يراد كل ما هو مسمى بهذا الاسم فيعم في النفي لان الملبم اذا ورد عليه النفي ديم ولا يخفى أنه ليس حينئذ من عموم المشترك في شئ بل ارادته معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وحينئذ فلا نزاع المحوزون (قالوا قال الله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض) والناس والفقير والنجوم والجمال والشجر والدواب وكثير من الناس (الاية والسجود من الناس وضع اجسده على الارض ومن غيرهم غيره) وهو الخضوع القهري وقد أريد من لفظ يسجد لانه أسند اليهم جميعاً (وأيضاً) قال الله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي) وهي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار) وقد أريد أيضاً من لفظ يصلون لانه أسند الى الله تعالى وإلى الملائكة (والجواب) عن الاول (أن السجود) حقيقة (غاية الخضوع وهو في الانسان) يتحقق (بوضع الجبهة) اختياراً فان غايته الخضوع في ذي الجبهة المختار (وفي غيره) أي غير الانسان (بغيره) أي بغير وضع الجبهة بل بالانقياد تحت حكمه (فلان) ما في التلويح (ان أريد) السجود (القهري) شمل الكل) أي كل الناس (فلا وجه لتخصيص كثير من الناس) و ان أريد السجود (الاختياري) فهو (لا يأتى في غيرهم) فلا يصح الاسناد وجه الدفع ظاهر على أن لنا أن نقول أو يد القهري الشامل لكل الناس ولتخصيص ههنا يجوز أن تكون من البيان والمعنى والله أعلم والله يسجد كثير وهم الناس كلهم لكون الامم للاستغفار (و) الجواب عن الثاني (أن الصلاة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف وتحقق) هذا الاعتناء (منه تعالى بالرجة) يتحقق (من غيره بدعائه له) فله أيضاً نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء المذكور (تقديراً لا لشرائه) المعنوي على اللفظي وأهل التفسير على اصحابه الاول) أي ان الله يصلي وملائكته يصلون (كقوله نحن جماعتنا وأنت جماعتك) راض والرأي يختلف) أي نحن جماعتنا ناراضون بخلاف الخبر (تنبيه المشترك)

وأقوى فالباقيون بعض الأمة وإن مات في مهلة النظر فهذا محتمل فانه كالمختلف لهم بواقعهم أيضا بل التوقف بخلاف العاجز لكنه بصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم **(مسئلة)** اذا اتفق التابعون على أحد قول الصلابة لم يسر القول الآخر مجهورا ولم يكن الذاهب اليه خارا قالوا لا جاع خلافا للكرخي وجماعة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأكثر من القدرة كالجباي وابنه لانه ليس مختلفا لجميع الأمة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الأمة والتابعون في تلك المسئلة بعض الأمة وإن كانوا كل الأمة فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بقهرهم القول الآخر فخص بين أمرين اما أن نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصلابة مصرحة بتجوز الخلاف

ان تجرد عن القرينة) المعينة للرد بحيث لا يمكن بالرأي تعيين المراد أصلا (فجعل) ولا يبعد أن يراد بالاجمال مطلق اختلاف المراد على ما هو مصطلح الشافعية وحديثا لاحاجة الى التقييد فافهم (الاعتد الشافعي ومن تبعه فعمل عندهم على الكل) فليس بعمل (وان اقترنت به قرينة الأعمال اما لو احدث معين فعمل عليه) اتفاقا (أو) لو احدث (غير معين فعمل) بالاتفاق أما عندنا فقلنا هو وأما عندهم فله وجود قرينة صارفة عن الكل (أو) ان اقترنت به القرينة (لا كتر فيعمل عليه عند الجمهور وعمد المنع يجعل (أو) اقترنت به) قرينة الانعفاء اما للعض فعمل على الباقي ان كان واحدا معنا) بالاتفاق لو حوذا القرينة (والا) أي وان لم يكن الباقي واحدا (فعمل الاعتد الجمهور) للدمج فعمل على الباقي الا كثر من واحد (واما الكل فيعمل على الجار الاربع) اتفاقا وهو ظاهر (فان تساوت المجازات بنى الاجال) وهو ظاهر أيضا

(الفصل الثالث في الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح المتخاطب) أي في اصطلاحه يكون المتخاطب فلهذا فاعمل المستعمل في المتخاطب اللغوي بمعنى الجماعل مجاز وان كان قريبا موضع له في اصطلاح الفلسفة (وهي حقيقة (لغوية) ان كان الواضع اللغة (وعرفية عامة) ان كان الواضع واصطلاح المتخاطب عرفا عاما) كدابة موضوع في اللغة لما يبدى على الارض وفي العرف لذات القوائم (وهو انما يكون بتخصيص في المعنى اللغوي (قبل أو باشتار المجاز كاضافة التعميم الى الآخر) صارت مشهورة في افادته خروج العين عن المحلة للفعل كذا قيل وحقيقة الحال متدكشف ان شاء الله تعالى من انها حقيقة لغوية لا غير (أقول وقد يكون التعميم في المعنى اللغوي (لماستعمل ان الخطاب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلاة والسلام يرمي الأمة عرفا) وسببي فتحققة ان شاء الله تعالى (و) عرفية (خاصة) ان كان الواضع واصطلاح المتخاطب عرفا خاصا غير الشرع وتسمى اصطلاحية) أيضا (كالمع والنفوذ) حقيقة (شرعية) ان كان الواضع واصطلاح المتخاطب الشرع (كاصلاصة والمجازي) أي الكلمة (المستعملة في غير الموضوع له بعلاقة) وان كان من غير علاقة كان خطأ (وهي نجسة وعشر نوعا كما في حاشية السيد) المحقق قدس سره (للمختصر) السببية المسببة الكلية والجزئية ويشترط فيهما ان يكون لكل اسم على حدة وينتج بانتفاء الجزع عرفا المزومية اللازمة الاطلاق التقيد العموم انصوص الحالة المحلة المجاورة الكون فيه الاول اليه البدية الآلية التشبيه التضاد عموم النكرة في حيز الانبات استعمال العرف بالالام في العهد الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة ثم ان في النكرة العامة في الانبات لا تتحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف في العهد الذهني تشبيه الفرد بالمجموع بالواحد المعين واقسام الحذف الزيادة ليست من الصلاقات الجازم للقوى في شيء (وقيل اننا عشر كافي المتهاج) السببية وهي اربعة أنواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المسببة المشابهة معنوية كانت أو صورية المضادة الكلية الجزئية الاس تعداد الكون فيه المجاورة الزيادة نقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذا العلاقة بضمح المطلق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شرح المتهاج وفيه ايضا ان علاقة الكون فيه ساقطة عن أكثر نفعه (وقيل) في المختصر (نجسة) المشاكلة والمشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة (وقيل) في البديع (أربعة) وهي الاخيرة وهذا كله رد الى الاجال ولا تناقض كما حصرها متخاضا في الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارته ومجاز مرسل **(مسئلة)** المختار أنه لا يشترط سماع الجزئيات (لأنواع المجاز بحسب العلاقات خلافا لشرعة قليلة (والا) أي وان شرط (لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل) في كل جزئ جزئي (وهم لا يتوقفون)

وهؤلاء انفقوا على نحرهم ما سوغوه وأما أن نقول إن ذلك ممكن ولكنهم بعض الأمة في هذه المسئلة والمعصية من بعض الأمة جائرة وإن كانوا كل الأمة في كل مسئلة لم يخض الصحابة قيم الكفر هذا يختلف قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين أديكون الحق قد ضاع في هذا الزمان قلل من عيلى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد فإن قيل لم تنسروا على من يقول هذا إجماع يجب اتباعه وأما الصحابة فقد انفقوا على قولين بشرط أن لا نعلم من بعدهم على دليل يعين الحق في أحدهما قلنا هذا التحكم واختراع عليهم فإنهم لم يشترطوا هذا الشرط والإجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة أن يفتقر الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعا ولو جاء هذا الجواز يقال إذا أجمعوا على قول واحد عن

عليه (بل يستعملون مجازات متجددة لم تسمع) ويعبدون اختراع المجاز فضلا (ولذلك لم يدؤوا المجازات تدو بهم الحقائق) ولو كانت جزئيات المجاز نقلية لدورها أيضا (ولستدل) على المختار (بأنه لو كان) المجاز (نقليا لما افتقر) في التجوز (الى العلم بالعلاقة) بين المعاني الحقيقية والمجازية إذ السماع كافى في الاستعمال والتالى باطل لأن افتقار العلم بمعرفة العلاقة قطعاً (وفيه أن المتفق عليه افتقار الواضع) الى العلم بالعلاقة (لافتقار المتجوز) فإن أرادوا أنه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة فاللزامه ممنوعة فإنه انما يحتاج الى تعيين الاسم من بين الاسماء وإن أرادوا لما افتقر المتجوز فاللزامه مسألة وبطلان اللازم ممنوع فإنه غير مفقود عند القائل بسماع الجزئيات هذا واختار الشئ الثانى من الشقين والمتجوز يحتاج الى العلم بالقرينة والعلاقة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكاررة الشارطون سماع الجزئيات (قالوا) لا يلزم (يجب النقل) في استعمال المجاز (بل استقل العلاقة لصح) المجاز انما وجدت العلاقة (لصح) (نحلة) تطويل غير انسان أيضا (لشراكة في الطول) (وأبلا بن وبالعكس) لوجود السببية والمسببية (قلنا) الملازمة ممنوعة بل يصح اذ لم يمنع مانع و (التخلف للمانع لا يقدح في تمامية المقتضى) فالتخلف لمانع لا يقدح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع (ولعل ذلك) المانع (نصهم بالمنع لهدم عن الطبع جدا) بحيث لا ينتقل اليه الذهن فتدبر وقد يجب بانه لا يلزم من عدم وجوب النقل استقلال العلاقة بل يجوز أن يكون السبب مركبا منها ومن غيرها وله انقضى ههنا الغير وتعقب عليه المصنف بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول الغير انما اختلاف في نفاية العلاقة أو اعتبار النقل معها فتدبر (و) قالوا (ثانيا) لو لم يجب النقل في استعمال المجاز (الكان) الاستعمال في غير ما وضع له (قياسا) في اللغة (إن كان جامع مستلزم للحكم والا) أى وإن لم يكن جامع كذلك (كان اختراعا وهما) أى القياس في اللغة والاختراع (اطلان) فلا بد من السماع (قلنا) لان استعمال الاختراع اذ لم يكن جامع مستلزم للحكم (انما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع) لعلى الملابس لما وضع له باحد الملابس المذكورة (علما كتابا لا استقراء) وههنا قد علم الوضع انكلى فلا اختراع (أقول) مطبقا لما أجاب الجوفورى (وأيا انما يلزم) الاختراع (لو لم يدل) اللفظ على المعنى المجازى (عقلوا) لو (لم تمنع القرينة عن) ارادة (الملزوم) الموضوع له (الى اللازم) المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة وحسن ذلك الاختراع وعلى هذا الاحتجاج الى النقل أصلا لافى الجزئيات ولا فى الكليات وقد التزمه الجوفورى ولعل هذا خرق للإجماع قال فى الحاشية ولك أن تقول إن الدلالة العقلية تكفى لفهمومة والقرينة لمرادها لكن لا لدلالة التركيب من أمر زائد فلا بد من السماع والاحازمة منهم للاستعمال حتى يكون حاريا على قوانينهم وهذا هو الوضع النوعى وحسن ذلك لما خلاص عن القول بالوضع وهذا كلام من عند المنصف الحاذق (فائدة) لما علم من التعريف أن المجاز غير مستعمل فى الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه أيضا فيقوهم مناقضة أراد أن يريل هذا التوهم فقال (الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى) دال عليه (بتعسبه) أى بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضمنية أو بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين فى الدلالة الى أمر زائد تعينا (مخصوصا) كان أو نوعيا وعلى هذا اليس فى المجاز (وضع) فإنه لم يعين بازمعنا المجازى ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة (وقد يفسر بالتعيين مطلقا ولو) دل (بضم ضمنية) قيل على هذا فیه وضع) لانه عن الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة (وما قيل بردى الى الاول الحرف) أى وضع الحرف (ونحوه) مما يحتاج فى تعقل معناه الى متعلق (اذلا بدقته من ذكر المتعلق) فلم يكن دالا بنفسه فيخرج عنه (لخوالبه أنه قد بين أن يكون) المتعلق (متما للدلالة) كفى المجاز فإن اللفظ والقرينة معادان على المعنى المجازى (وبين كونه شرطيا فيها) أى الدلالة كفى الحرف فإن الدال فيه نفس

اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعترضهم بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) اذا اختلفت الامة على قولين ثم رجعوا الى قول واحد صار ما اتفقوا عليه اجماعاً قاطعاً عند من شرط انقراض العصر ويخلص من الاشكال اما نحن اذا لم نشترط فالاجماع الاول ولو في لحظة قدم على تسويغ الخلاف فاذا رجعوا الى أحد القولين فلا عنتا في هذه الصورة أن نقول هم بعض الامة في هذه المسئلة كما ذكرنا في اتفاق التابعين على أحد قولين الصحابة فيعظم الاشكال وطرق الخلاص عنه خمسة أحدها أن نقول هذا محال وقوعه وهو كقرض اجماعهم على شيء ثم رجوعهم باجماعهم الى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه والشارطون لا نفرض العصر

الحرف وذكر المعلق شرط خارج (فافهم) هذا والظاهر في الجواب انه فرق بين أن يحتاج الى الضميمة لاجل معقولة المعنى نفسه كافي الحرف فانها تكون فيه تابعة لمعقولة المتعلق سواء عرغبه بلفظ أو لا وبين أن لا يكون شرطاً لنفس المعقولة بل انما يحتاج في معقولته من اللفظ (١) وشرطها في كافي المجاز فان معناه يصح كونه معقولاً لكن معقولته من اللفظ ليست الا اذا لوحظت قرينة فتدبر وانصف (مسئلة) لاجاز امارات) بها يستدل على المجازية (منها صدق النبي) أي صدق في المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه (كقولك للبلد ليس بحمار) علم أن الحمار مجاز فيه (وعكسه) أي عدم صدق في المعنى الحقيقي عنه (دليل الحقيقة) فيه (فليس يصح للبلد ليس بناسن) فالإنسان حقيقة فيه (وبشكل المستعمل في الجزاء) والألزام فانه لا يصح (النبي) أي في الجزاء والألزام (والحقيقة) اعلم أن عدم صحة في المعنى الحقيقي اشارة للحقيقة وفي المستعمل في الجزاء والألزام المعنى المجازي هو الجزاء والألزام فعدم صحة نفيه لا يكون اشكالا فالاولى أن يقال المستعمل في الكل والألزام فانه لا يصح في الحقيقي هو الجزاء والألزام ثم انه هل يرد على اشارة المجاز فيقال لا لانه لا استحالة في انتفاء اشارة الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة وتعقب عليه المصنف أن هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاء علامة الحقيقة وليس يصح هذا الا اذا كان شاملاً للجزاء فاذا نفي هذا السؤال يرد عليه أيضاً فافهم (قل لا اشكال فان سلب المعنى) الموضوع هو الجزاء والألزام (عن المستعمل فيه) هو الكل والألزام (وأن لم يصح باعتبار الحمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي) الاولى فانه ليس الكل نفس الجزاء ولا الملزوم نفس الألزام والمراد بصحة النفي وعدمها بصحة وعدمها باعتبار الحمل الاول فانه اذا صح النفي باعتبار الحمل الاول علم انه مغاير للموضوع فعملت المجازية والاصبر حقيقة (أقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن أن أخذنا في هنالك باعتبار حمل الشيء على نفسه) حتى يكون الحاصل أن صحة نفي الحمل الاول بين الحقيقي والمستعمل فيه موجب المجازية (والا) أي وأن كان النفي المعتبر بهذا الحمل الحقيقي (يلزم أن يكون قولك زيد حيوان مجازاً) أي اطلاق الحيوان على زيدان زاده كما اذا رأت زيداً فأخبرت بقولك زيد حيواناً يكون اطلاقاً مجازاً بالانه يصح النفي هنالك باعتبار الحمل الحقيقي فان زيد ليس نفس الحيوان فلزم كونه مجازاً وهو باطل فان اطلاق الكلى على فردة حقيقة هذا ولم يرد أنه لو كان المعتبر بهذا الحمل الحقيقي لكان زيد حيواناً مجازاً لانه يصدق النفي هنالك باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه أن الاعتبار في المسئلة صدق في المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وهنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان ولا نفي زيد عن زيد حتى يكون متماثل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وهو هذا التلزام المجازية فهذا الذي خارج عن المسئلة فتدبر (فما قل) فانه دقيق (ثم اعترض) على الامارتين (بان سلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المستعمل في المستعمل في أحد معنييه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح أن يراعى في المسئلة سلب بعض المعاني الحقيقية نفي اراد سلب الكل وهي أيضاً غير صحيحة كاقال (وسلب الكل) أي سلب كل المعاني الحقيقية (يتوقف على مجازية) المعنى (المجازي فاثباته به) أي اثبات المجازي بسلب الكل (مضادة) فلم يصح الامارتان (وما قيل) في الجواب (التوقف) أي توقف سلب الكل على مجازية المجازي (منعوب) سلب الكل (مستلزم المجازية) أي لمجازيته فلا مصادرة (فأقول) فيه (التردد في المجازية) أي مجازية المجاز (بوجب التردد في سلب الكل) لانه محتمل أن يكون هذا المستعمل فيه أيضاً حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه (والتردد والمعلم متضادان وخلوا الحمل عن الضند شرط) لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد وهو متوقف على مجازية المجاز ولما منع أن يمنع اشتراط خلوا الحمل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق أن يكفي في اليراد بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز ومساواة في الجهة والخطا بل أخفى فلا يصح

(١) قوله وشرطها في كذا بالاصول التي يابدينها وانظره مع قوله وبين أن لا يكون شرطاً للخبر وحده كتبه معصية

يتخذون هذه المسئلة عمدا لهم ويقولون مثلاً اذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلاولى فمن ذهب الى بطلانه حازه أن يصير عليه فلم لا يجوز الاخر أن يوافقوه مهذا المهر لهم دليل البطلان وكيف يحجز على المجتهد اذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفيه قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لانه يودى الى تناقض الاجماعين لأن الاجماع الاول قد دل على تسوية الخلاف وعلى استحباب التقليد على كل عالمين شأنهم المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسوية ذلك الا عن دليل قاطع أو كالمقاطع في تجويزه وكيف يتصور رفعه وحالة وقوع هذا التناقض في الاجماعين اقرب من التمسك باستراط العصر ثم يبقى الاشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الاول على اختلاف قولين ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوع الى أحدهما في القطعيات كما

أما هذا والله أعلم (فافهم) إشارة الى أن الكلام في الاثبات دون الشبوت وله اذا قصد تحصيله بالنظر للمقروض ما اذا لم يعلم وجه آخر لا يستعينة ولا بعلامه ومعلوم أن النظر به لا تكون الا فيما احتمل الامر ان فيه فذلك انما يكون في اللفظ المستعمل استعمالاً صحيحاً فاندفع مع بعض الفضلاء التوقف مستنداً به يجوز أن يحصل العلم بأن هذا ليس شيئاً من المعاني الحقيقية ولا تعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعترف في المجاز وما أورده التفتازاني بأنه يصح سلب المعاني الحقيقية فلا بد عن الإنسان ولا يعلم استعماله فيه فضلاً عن المجازية (وأجيب بان سلب البعض كاف في اثبات المجازية) فانه اذا سلب واحد من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم أنه مبان له وان له معنيين فلتزم المجازية في أحدهما (دفعاً للاشتراك) ولما كان المساوئ متعينا لكونه حقيقة تعين المستعمل فيه لكونه مجازاً ثم ان هذا الجواب لا يطبق اذا ورد السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقياً وسلب المطلق لا يجزى كذا قالوا وتجب عليه المصنف وقال يكفي عدم صحة سلب بعض المعاني فله يكون حقيقة فيه دفعاً للاسهال وهذا ليس وافياً فانه ان أردت عدم صحة سلبه بعض المعاني مطلقاً فلا يجب كونه حقيقة ولا يلزم الاسهال لجواز أن يكون له معنى حقيقي آخر يجوز سلبه عنه وان أردت عدم صحة سلب المعاني الحقيقية فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا وارد سواء أردت السلب باعتبار الجمل الاول والتعارف كما لا يخفى على ذى كفاية فتدبر فان قلت يلزم على هذا الجواب مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المستعمل فيه قال (ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشترك) في أنه حقيقة في هذا المعنى أولاً (وهو) أى المشترك (معلوم الحقيقة) فيها (ومنها) أى بعض الامارات للجواز (ان لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة) فامارتها يتبادر نفسه من غير قرينة (فانه لا يتبادر غيره بل يتبادر نفسه وأورد المشترك) لعدم وجود اشارة الحقيقة فيه (حيث لا يتبادر المراد) عند عدم القرينة وتكون توجهه الى اشارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني صواب الاول فاسد فان خروج الخاصة عما هي خاصة غير مستعمل لجواز أن تكون غير شاملة وهذا فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني يتوجه لشرط تبادر غيره للمجازية أما لو اكتفى على عدم تبادر لولا القرينة لم يكد يتوجه هذا (وهو) انما يراد على مذهبه من نقي العموم في المشترك فانه عنده يتبادر ان عند عدم القرينة وهذا عند من يجعله ظاهراً في العموم (والجواب أنه يمكن التبادر لولا بدلاً) والتبادر البدني موجود في المشترك ويرى بما يجب بان المراد التبادر خطو او في المشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن يخطر ان في ذهن ولا بد مجازية اللفظ الموضوع للتركيب المستعمل فيه لا بد بتبادر غيره وهو الجزء لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل انما يتبادر في ضمن تبادر الكل وأيضاً ليس اشارة المجاز تبادر الغير فقط بل مع عدم تبادر نفسه هذا (ومنها عدم اطراد) يعنى اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه ولا يطراد استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فدل على أن الاستعمال مجازي فيه (نحو واستل القرينة دون) واستل (البساط) مع اشتراكهما في وجه الاستعمال (أقول المنع ممنوع نعم لم يسمع) استل البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم أنه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فناقشة في المثال فافهم (ولو سلم) المنع (فلا يخصص) هذا المنع بالمجاز (اذ) المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة بتحكي (الصحيح غير يخصص) بالمجاز فيجوز أن منعوا استعمال لفظ في بعض أفراد الموضوع له دون البعض (الاتحكا) وهو غير صحة وجوابه أنه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة فما كان أبعد ممنوعون فيه ولا تحك بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه لأجل الوضع لا يختلف

رجعوا الى قتال المنافعين للركاة بعد الخلاف والى أن الأئمة من قرين يؤتم بخالفه ولا يجوز مذهب بخلاف
الجهادات فان الخلاف فهم مقرون بتجوز الخلاف وتسويغ الأخذ بكل مذهب أدى اليه الاجتهاد من المذهبين والمخلص
الثاني اشتراط انقراض العصر وهو مشكل فان اشتراطه تحكم والمخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستند الى قاطع الى الالى
قياس واجتهاد فان من شرط هذا يقول لا يحصل من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك أيضا مستند الى اجتهاد
فأذا رجعوا الى واحد فانظر الى ما اتفقوا عليه لتعين الحق بدليل قاطع في أحد المذهبين وهو مشكل لأنه لو فنع هذا الباب لم
يكن التعاقب بالاجماع انما من اجماع الا ويصور أن يكون عن اجتهاد فإذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما ليس بحجة

في الافراد هذا (بل عرف) نحو واسئل القرية (بانها لا تسئل) بناء (على أنه محاذ في الاسناد) فليس بمأخذ فيه وهذا
أيضا مناقشة في المثال (ولا تنعكس) هذه الامارة حتى يكون الاطراد امانة الحقيقة (فان المحاذ قد يطرده) فلا يكون امانة
الحقيقة (وأورد) عليه (الضحى) فانه حقيقة فمن قام به السخاوة ولا يطرده (اذ لا يطلق على الله تعالى مع أنه الجواد المطلق
الجواب أنه ملكة بالاستقرار) والملكة أمر كسي لا يتحقق فيه سبحانه ولا يطلق لعدم وجود وجهه الاطلاق فيه وقد يجب بانه
يجوز الاطلاق لغته وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف فيه لأنه لا موهوم للنقصة وحينئذ لا رد الامارة المرادفة
للعلم أيضا هذا (لا يقال عدم الاطراد انما يعلم بسببه لأنه يمكن غير محسوس والعلم انما يعلم من جهة العلم بالسبب) لا يظهر
لهذا وجه ظاهر والظاهر أنه من قلم النسخ والصحيح وانما يعلم من جهة سببه كما بين في المنطق حينئذ عدم الاطراد انما يعلم من
جهة سببه ثم عدم الاطراد عدم ولا يكون سببه الاعم عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم المقتضي (وليس) السبب
(وجود المانع اذ لا منع) هنا (فان الكلام فيما لا نص) فيه (فتعين عدم المقتضي) للسببية والمقتضي الاطراد الوضع
(فعدم الاطراد لعدم الوضع) فيعلم به (وقد جعلتم عدم الوضع) معلوما (بعدم الاطراد) فدارو عدم القول (لان توقف العلم
بذو السبب على العلم بسببه انما هو في البقن الكلي) الدائم لافي البقن الجزئي الغير الدائم ولا في الظنون (وبما حاشا اللغة مظنونة)
ثم لتأني توقف العلم بذو السبب على العلم بسببه وان كان يقينا كليا كلاما استوفينا في شرح السلم (ومنها) أي من الامارات
(جمعه على خلاف جمع الحقيقة) كما مورف علم أنه ليس متواطفا فتعدد المعنى باعتبار أحد هما جمع وباعتبار الآخر جمع آخر
(فجعل على المحاذ دفعا للاشتراك) فإذا قرر هكذا (فا) أورد (في التحرير) على التقرير المشهور بان اختلاف الجمع موجب
للمجازة دفعا للاشتراك (أنه لا أثر لاختلاف الجمع) فانه يتم الكلام بدونه (سافط) لان باختلاف الجمع يعلم تعدد المعاني
(وسأقي) الكلام فيه في بحث الامر ويتضح منه أن اختلاف الجمع علامة الحقيقة ويستوفي الكلام هناك انشاء الله تعالى
(ولا تنعكس) فان اتحاد الجمع ليس امانة الحقيقة (ومنها) أي من الامارات (التزام التقييد) عند استعماله في هذا المعنى
(كظلمة الكفر) فان استعماله في العقائد الباطلة لا يصح بدون التقييد (ووزر الايمان) اذ مع التقييد يستعمل في العقائد
الحقة (أقول) هذا (منقوض بلزوم الاضافة) فان استعماله في معناه لا يجوز الا بالاضافة وهي تقييد (فافهم) وفيه أن
المراد التزام التقييد لافادة هذا المعنى الذي لو لم يفهم معنى آخر فكأنه قرينة الدلالة عليه وهو لا يوجد في لازم الاضافة قطعا وقال في
الحاشية ان التقييد في مورد معين بعدم معرفة استعماله في مورد آخر بدون التقييد امانة للمجاز ولازم الاضافة ليس فيه هذا الخوف
من التقييد فأمثل فيه (ومنها) أي من الامارات (توقف اطلاقه على اطلاق آخر نحو مكر ومكر الله) فانه لا يصح مكر
الله ابتداء (فالساكنة محاذ وقد يقال تحقق العلاقة في المشاكلة) بما هي مشاكلة (مشكل اذ إن الطبع من الحياطة) فانه
لا علاقة ههنا أصلا مع أنه أطلق عليه (في قوله)

قالوا اقترح شأنا محذول طبعه • قلب اطعوا الى جبهة وقبضا

فقبل) لدفعه (كأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة) وهذا بعيد كل البعد فان المصاحبة في الذكر يمكن في كل لفظين فيجوز
استعمال أحدهما في معنى الآخر واعترض أيضا بان هذه المصاحبة غير معدومة في تعداد أنواع العلاقات أجاب المصنف بانها
نحو من المجاورة واعترض أيضا بانها بعد الاستعمال والعلاقة يجب تحققها قبله قال في الحاشية المصاحبة المتصورة علاقة
وهي متقدمة ولا يتخلو عن تكلف (وقيل) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر (بل المجاورة في الخيال) وفيه أيضا بعد فان

ولا فاصل سقط التسلب به وخرج عن كونه حجة فإنه أن ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستقلا بذلك القاطع
ومستندا إليه لا إلى الإجماع ولأن قوله عليه السلام لا يتجمع أمتي على الخطأ يفرق بين إجماع وإجماع ولا يتخلص من هذا الأمن
أنكر تصورا لإجماع عن اجتهاد وعند ذلك يناقض آخر كلامه أنه حيث قال اتفاقهم على تسوية الخلاف مستنده
الاجتهاد المخلص الرابع أن يقال النظر إلى الاتفاق الأخير فاما في الابتداء فاما يجوز الخلاف بشرط أن لا ينعدم إجماع
على تعيين الحق في واحد وهذا شكل فإنه زيادة شرط في الإجماع والجميع القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون

المجاورة للاتفاقية غير كافية (أقول) ليس العلاقة المصاحبة في الذكر ولا المجاورة الخياسية (بل التشبيه الادعائي) فإنه لما
اشتدت حاجته إلى الحجة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الإنسان وشبهه خياطته بطخته (لكن لما لم يعرف) هذا التشبيه
(من قبل لم يجز) هذا المجاز (ابتداء بل بعد ذكر الحقيقة ولهذا لا يجوز مكراته ولا الخوض في ابتداء هذا * مسألة * بعد
الاتفاق على أن اللفظ بعد الوضع وقيل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز) فانه من أقسام اللفظ المستعمل استعمالا أصحها
(اختلاف أن المجاز هل يستلزم الحقيقة) وهل يشترط استعمال اللفظ في الموضوع له ولورمه فليل يستلزم (والأصح النفي)
فلا يستلزم (لنالرحن فإنه مجاز لغة أو عرف أو لا حقيقة) قيد قرره ووجهين الأول لا يطلق الأعلى الله تعالى ولا يتحقق معناه
الحقيقي فإنه ذو الرحمة والرحمة رقة القلب ولا قلب له سبحانه والثاني أنه لا يطلق الأعلى فرد خاص من ذى الرحمة وهو الله سبحانه
ولم يطلق على المطلق أصلا فان قلت قد أطلق أصحاب مسيلة الكذاب عليه لفظ الرحمن وقد اشترحت حتى قال أبو جهل عند
سماع الرحمن بن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعرف الرحمن الرحمن إلا بسمته أجاب بقوله (ورحن اليمامة مرود) فإنه
ليس على طبق اللغة بل انما هو من تعنتهم وجهلهم ثم الوجهان غيه وافسدين فإنه لم يقدم دليل على أن الرحمة رقة القلب بل يجوز أن
تكون موضوعه بازاء التفضل والاحسان نعم في الإنسان لا يكون هذا التفضل إلا رقة القلب وانعطافه وعدم اطلاقه على غيره
تعالى لعدم وجود معناه فإنه اعتبر ما بلغه كاملة فإنه ذو تفضل عظيم وهذا التعظيم باعتبار سرعة المرحوم عليه وثبوته لكل أحد
وباعتبار المرحوم به من النعمان من حيث الكثرة والشدة وهذا لا يوجد في غيره تعالى قطعاً وبعد التزلز لا يطلق العام على فرد منه
ليس بمجاز تأمل في هذا التزلز (و) لنا (عسى) ونم لانهم صيغتان وضعتا للاخبار ولم يستعملتا قط بل في الإنشاء فقط هذا
أيضاً مجرد دعوى لم يقدم عليه دليل (و) لنا (المهمات على رأى) وهو رأى من يجعلها موضوعاً لغيره ومات كناية لتستعمل
في الأفراد ولا يخفى أن رأى واحداً لا يصلح حجة لاسمى رأى شهدت الحجة العادلة على بطلانه (وأما الاستدلال) على المطلوب
(المركبات من نحو قامت الحرب على ساق وشاب لملة الليل) فانها مجازات ولم تستعمل هذه التراكيبي في معانيها الحقيقية قط
(تفروج عن النزاع) فإنه في المفردات وهن المجاز في الهيئة التركيبية ولا تجوز في شاب وفي الآلة وهما مستعملان في معانيهما
الحقيقية أيضاً (وما قيل عليه أنه مشترك في الالتزام) علينا وعليهم (لانتقام معنى محقق) موضوع بازائه اللفظ ولا بد منه انما
النزاع في كونه مستعمل فيه أولاً (فوهم) فاسد (لان الواجب) للمجاز (معلومية المعنى وان كان وهوما) غير محقق في
نفس الامر (وهي) أى المعلومية (متممة) أما متحققة (أى المعنى) (في الواقع فليس بواجب كالكواذب) ومن ههنا يخرج
الجواب بوجه آخر عن الدليل فإنه يجوز أن يكون له حقيقة يستعمله الكذاب والهال والنال فافهم (وما) قيل (في التعرير
أنه مشترك) التزاما (لاستلزامه وضعاً واتفاقاً على أن المركب لم يوضع شخصاً والكلام فيه) فحينئذ آل الكلام إلى
أن المجاز لابد له من موضوع له بالوضع الشخصي وهل يجب استعماله فيه أم لا (ففيه كلام) فإنه لا خصوصية الوضع الشخصي
الآرى أنهم استدلوا بالرحن وعسى مع أنهم ما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج عن البحث المشتقات والأفعال المزمون
(قالوا لم يستلزم) المجاز الحقيقة (انتفت فائدة الوضع وهي افادة المعنى التركيبي) حين الاستعمال واذا لاستعمال فلا فائدة
(قلنا الملازمة ممنوعة) فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاءها مطلقاً (فإن حجة التجوز) فيه (من الفوائد) ولم تنتف
(فيل بطلان التالي ممنوع) اذلا استعماله في انتفاء الفائدة (أقول اذا كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان) أى
بطلان انتفاء الفائدة (ظاهر) * مسألة * قد اختلف في نحو أثبت الربيع البقل) أى فاجداً أسند المسند إلى ما حقه أن

وأن لا يكون ولو جاز هذا الجاز أن يقال الإجماع الثاني ليس بحجة بل انما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقا بعد اختلاف وهذا أولى لأنه يقطع عن الإجماع الشرط المحل (المخلص الخامس) هذا وهو أن الأخير ليس بحجة ولا يحرم القول المجهول أن الإجماع انما يكون حجة بشرط أن لا تقدم اختلاف فإذا تقدم لم يكن حجة وهذا أيضا مشكل لأن قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ يحسم باب الشرط ويوجب كون كل إجماع حجة كيف ما كان فيكون كل واحد من الإجماعين حجة ويتناقض فلعن الأولى الطريق الأولى وهو أن لا يتصور لأنه يؤدي إلى التناقض وتصوره كصور رجوع أهل الإجماع عما جعوا

لا يسند إليه (على أربعة مذاهب الأولى أنه مجاز في المسند) فانه أريد به غير الموضوع له (وهو التسبب العادي مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب) وقرر بأن الفعل يدخل في مفهومه النسبة إلى الفاعل القادر فإذا أسند إلى غير القادر يكون مجازا البتة (ورد بما اتفق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل بحسب أصل (الوضع على أن فاعله لازم أن يكون قادرا أو غير قادر بسبب حقيقة أو سببا (غير حقيقي) فان الفعل انما أخفى مفهومه النسبة إلى فاعل ما لا إلى الفاعل القادر وإذا كان الفاعل أعظم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس هناك تسبب حقيقي هو مدلول الفعل حتى يكون الانتقال إلى التسبب العادي مجازا ورديا بيان أن الأفعال ما ليس اسنادها إلى الفاعل المختار فيزعم حينئذ أن تكون هذه الأفعال مجازات والتزامه بعد كل البعد ورد أيضا بان الحكم بدخول النسبة إلى الفاعل القادر لوجود بعض الأفعال مسندة إليه ليس أولى من العكس ثم اعلم أن الخطأ من المترجمين في تقرير كلامه ومرامه مصون عن هذه الشائعات فانه لم يرد أن في مدلول الفعل النسبة إلى القادر بل مراد أنه المصدري لا يعتقد ظاهرا عرف أن فيه تأويلا فأول هو في المسند وحكمه بأن المراد منه ما يصلح لأن يسند إلى المذكور وهما المذكور الأنات وهو في اللغة والعرف خلق النبات فتحقق عن التهوؤ والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى هذا القياس يؤول في كل مثال ما يليق به وعلى هذا الورد عليه شيء فلفظه وهو الذي اختاره الخوفاوي في تحقيق كلامه في الفرائد ولعل المصنف إلى هذا أشار بقوله (فمثل الثاني انه) أي التجوز (في المسند إليه) الذي هو الريع) وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية) وهي عند ذكر أحد طرفي التشبيه وإرادة الآخر بادعاء أنه من جنسه فهذه النسبة الريع بالقادر المختار في تلبس الأنات في الفعل وذكر الريع وأريد به القادر المختار بادعاء أن الريع قادر مختار لأنه أريد به قادر غير الريع فالمقصود بالذات تشبيه الريع بالقادر ونسبة الأنات في بنية علمه وقال السكاكي أن هذا الضومغني عن القول بالاستناد المجازي فهو الأولى فيكون أقرب إلى الضبط (وأورد أنه لا يكون مغنيا) عن المجاز العلفي (كنازحه) أي كنازحه السكاكي أغناه عن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية له صالحا لأن ينسب إليه الأنات البناويل (و) أورد أيضا (أنه لا يكون مجازا) في المسند إليه (لانه مستعمل في معناه) وانما حدث ادعاء باطل وهو لا يصير اللفظ مجازا مع انه حكم به أنه يجوز فيه (الثالث أنه) يجوز (في الاستناد) والريع على معناه وكذا الأنات والتكلم شبه الريع بفاعله في التلبس فاسند إليه الأنات استنادا مجازيا بالمبالغة في التلبس (وهذا قول) الشيخ (عبد القاهر وغيره من المحققين من علماء البيان وهو الأقرب) إلى الصواب فان من تتبع استعمال البغاة ورجع إلى وجوده يجد هذا المعنى مناسبا (استبعاد) الشيخ (ابن الحاجب لاحتجاجه الاستناد) في التكريات كلها (في العرف واللغة) فجعل بعض الاستنادات مجازا دون آخر تحكم مستبعد للفرق الواضح بين قولنا صام زيدا يومين صام نهارة) فانه يعلم ضرورة أن الأول واقع في محله دون الثاني (والحال أن لكل استنادا حقا في اللغة والعرف أن يقع في محل) وهو الأمر الذي يقوم به هذا المسند (فأذا عدل عن محله إلى الملبس) له (كان مجازا) البتة واعلم أنه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغائبية مذهب الشيخ عبد القاهر أن ههنا تأويل في التركيب فان الهشبة التركيبية لقولنا صام نهارة موضوعه اقيام الفعل بالفاعل فإذا استعمل وأريد وقوعه في القرف كان مجازا البتة فليس جهة الاستناد في صام زيدا يومين صام نهارة واحدا فان الهشبة التركيبية في الأولى مستعملة لما وضعت بخلاف الهشمة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر أن الاستعارة حينئذ تعقبية ثم إن هذا الضومغني التأويل وان كان محتملا إلا أنه لا يصح أن يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو أن التأويل في الاستناد فقط والكلمات والهشمة على معانيها فافهم (الرابع قول الامام

عليه وكتصور اتفاق التابعين على خلاف اجماع الصحابة وذلك مما يتبع وقوعه بدليل السمع فكذلك هذا فان قيل فاذا ذهب جميع الامم من الصحابة الى العول الابن عباس والى منع بيع أمهات الاولاد الاعلى فاذا ظهر له ما الدليل على العول وعلى منع البيع فلم يحرم عليهم الرجوع الى موافقة سائر الامة وكيف يستحيل أن يظهر لهم ما ظهر للامة ومذهبكم يردى الى هذه الحالة عند سؤل الطريق الاول قلنا الاشكال على الطريق الاول الاهذا وسيل قطعه أن يقال لا يحرم عليهم الرجوع لو ظهر لهم ما وجه ذلك ولكننا نقول يستحيل أن يظهر لهم ما وجهه أو يرجعوا لامتناعه في ذاته لكن لأفضانه الى ما هو متبع سماعا والشيء نارة

الرازي وهو أنه أي التجوز (في المعنى فقط والاجزاء) باقية (على حقائقها) التي في العرف والالفة (وذلك بأن ينتقل من انبات الربيع الى انبات الله تعالى فيصدق به ويعلم أن النقل) أي نقل الكلام من أسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع (للبالغة فتدبر). وتوضحه أن المفردات والاسناد التي هي أجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لأن ينتقل منه الى الحكم بالاستدعي فاعله الحقيقي وبفعل هذا البالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاستناد على التأول والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرر وعلى هذا لا يشارك كثير من الكناية وقد فرق في الفرائد بين الكناية في الامور ومعبر المألوم وان طول بل المخاد عنوان لطويل القائمة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس ههنا شيء عنوان المقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتداه فان عدم العنوانية ههنا لان النقل منه كلام تام كذلك المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصلح عنوان الحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيها واحدة وهذا ههنا وجه آخر وهو أن تشبيه الهيئته الحاصلة من وقوع الالبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل معبر بالعبارة الموضوعية لثبوت عن الاول وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه جعل الشيخ ابن الهمام كلامه ولم يراض به المصنف وقال (وما في الخبر برأيه استعارة تمثيلية عندهم فهم) لان التمثيل تشبيه الهيئته بالهيئة وهو مع أنه ليس مقصودا ههنا بل بقلبه الامام كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم أن عدم مقصودية تشبيه الهيئته بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفعل هيئة وقوعه في الزمان بما يقع القادر ليس بعيد كالأح مما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي أنه لا يقول في المركب موضع على حدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعية للعاني اذا ركب على وجه مخصوص حصل معنى زكبي عقلا فلا استعارة التمثيلية لا تصلح أن تكون مجازا لغويا وكيف والمفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هناك استعمال في غير ما وضع له أصلا ثم الذي يظهر من تسع كلام الامام الرازي أنه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرفين والمجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية اليجاز اذا قلنا أشاب الصغير الكعادة لم يكن المجاز فيه لنقل صبغة أشاب الى غير صفه ومما الاصل بل المجاز فيه أن الشب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل أسندناه الى ك الكعادة واستدناه الى قدرة الله تعالى حكم ثابت له لانه لا سبب وضع واضح فاذا أسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يصبغه لانه في العقل فيكون التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول ومثاله من القرآن وأخرجت الارض أنفثاها وقوله مما تنبت الارض فالخراج والانباء تغرم سندن الى الارض في نفس الامر بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره ونقل حكم عقلي لا لفظ لغوي فلا يكون هذا المجاز الاعقليا انتهى وأنت اذا تأملت في هذه الكلمات علمت أن الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بأن ينسب الفعل بالنسبة القادمة الى ما حقه أن ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا هو قول عبد القاهر فتوهم الخالفة نأشأ من قلة التدبر فقد ظهر لك حديث حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف أصلا وارقتني به الجونفوري في الفرائد وحاشيته فتدبر وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة) * المجاز أول من الاشتراك فيعمل عليه عند التردد في أنه مجاز أم مشترك (لان المجاز أغلب) وجودا (بالاستقراء) حتى قيل ان شطرا لفظه مجاز (وأن الاشتراك يخل بالتفاهم ولولا القرينة) فانه يصير مجازا على ما مر (ولا يدل على أنه المراد بخلاف المجاز) فانه لا يخل بالفهم (اذ يحمل الخطاب عند القرينة) الصارفة عن الحقيقة (عليه ودونها على الحقيقة

متبع لذاته. وقوله لغيره كاتفاق التابعين على ابطال القياس وخبر الواحد فانه محال لاذاته لكن لافضائه الى تحطئة العصاة
 أو تحطئة التابعين كافة وهو متعمد سمعوا الله أعلم. **مسئله** * فان قال قائل اذا اجعت العصاة على حكم ثم ذكر واحد
 منهم جدي بناء على خلافه ورواه فان رجعوا لله كان الاجماع الاول باطلا وان أصروا على خلاف الخبر فهو محال لاسياف حق
 من يذكرك تحقيقا واذ رجع هو كان مخالفا للاجماع وان لم يرجع كان مخالفا للغير وهذا المختص عنه بالاعتبار انقراض
 العصر فليعتبر (قلنا) عنه مختصان أحدهما ان هذا فرض محال فان الله بعصم الامة عن الاجماع على نقيض الخبر أو بعصم

فاندفع ما قبل ان هذا الوجه مستترك) الورد (في المجاز أيضا لا يفهم المقصود بل غيره) وجه الدفع الفرق بينهما بحسب
 الخطاب دون المتكلم فانه لا يتوقف كذا في الحاشية. وأورد عليه أن المخاطب يحل عند عدم القرينة على خلاف المراد فيفعل
 بالفهم وعند القرينة لا اختلال في شيء منها والجواب أن القرينة شرط استعمال المجاز فاذا عُدت تعدت الحقيقة للإرادة
 وأما المستترك فلا تسترط القرينة ففعل بالفهم هذا (وأنه) أي المستترك (يؤدى الى مستبعد) وهو الاشتراك بين المتضادين
 أو الى حكم أحد الضدين على الآخر عند خفاء القرينة (بخلاف المجاز فان التضاد مع كونه أقل من منزلة التناسب) فلا استبعاد
 وأورد على التوجيه الاول ان نفس وقوع الاشتراك بين الضدين لاستبعادهم وعلى الثاني أن المجاز فيه أيضا اذا كان باعتبار
 التضاد وان اعتبر بما لا ينقل الى الحقيقة عند خفاء القرينة فيصمم عليه بحكم حكمه على المجاز المضاد له فقدر (وعروض
 بأن المستترك بطرد) لانه حقيقة والاطراد من لوازمه (فلا يضطرب) بأن المستترك (يستقيم) نظر الى المعنيين (فيذبح
 النكلام) وفيه أن الاشتقاق مشترك بين المعنى الوضعي والمجازي فالاشتقاق بحاله فتدبر (و) بأن المستترك (يصح التجوز
 منه) لكونه حقيقة (فتكثر الفائدة) باعتبار افادة المعنى بطرق شتى (و) بأن المستترك أكثر وقوعا كفيو (انه مستغن)
 في الوجود (عن العلاقة) فهو أقل ومقدمات (والاقل مقدمات أسبق وقوعا) انه مستغن (عن الغلط عند عدم القرينة فتوقف)
 والاولى عند خفاء القرينة لأن استعمال المجاز من غير قرينة لا يجوز (قلنا) لاتعارض فيما ذكرنا وفيما ذكرنا (الظن)
 الحاصل (بغلبة المثنة أقوى) مما سواه والقلبة في المجاز فهو أولى

مسئله (تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص أولى من النقل) لما مر من الوجه
 (والمجاز مثل الاضمار) لتساويهما في الوقوع فلو احتملناهما متساويان (وغيره) أي من المجاز (التخصيص والتخصيص
 خير من الاضمار) لانه مثل المجاز (والاشتراك خير من التسخيف) لان التسخيف أقل منه (وكذا الاشتراك بن علي خير منه بن علي
 ومعنى وهو خير منه بين معنيين كذا قالوا) والوجه الاكثرية **مسئله** * المجاز واقع في اللغة بالضرورة) الاستقرائية
 (خلافا لابي اسحق) الاسفرايبي (قال لانه يحل بالتفاهم) فان الفهم انما يتوجه الى الحقيقة (وهو ممنوع) لانه لا يجوز
 استعماله من دون قرينة وحينئذ لا خلل (ومنفوض لانه بني الاجمال) لانه أيضا يحل بالفهم مع أنه واقع اتفاقا (ونقل
 عنه أنه) يسمي المجاز (مع القرينة متعينة) فخرج حاصل مذهبه أن المجاز بلا قرينة غير واقع في اللغة وهو صحيح موافق للمجاهير
 (فالخلاف لفظي) حينئذ **مسئله** * المجاز واقع في القرآن والحديث خلافا للتأخرية) لنا قوله تعالى (الله يستهزئ بهم)
 فان الاستهزاء عاقبة لا يتصور منه تعالى فهو مجاز عن الجزاء المشابه وقوله تعالى (واشتعل الرأس شيبا) فان الاشتعال
 الحقيقي لا يمكن فهو مجاز عن يباض الشب وقوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل) اذ جناح للذل حقيقة بل استعارة
 بالكناية (وغيرها) من الآيات نحو انا رأيت عيسى خيرا وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سببه (والاستدلال بقوله
 تعالى ليس كمثل شيء) فان الكفاية زائدة فيه فهو مجاز بالزيادة (خروج عن البحث فان التزاع انما هو في المعنى المذكور) من
 المستعمل في غير ما وضع له (والمجاز بالزيادة والنقصان ليس منه كاقيل أقول) ليس هذا خروج عن المبحث (بل التزاع فيه
 مطلقا) سواء كان بالمعنى المذكور أو بالزيادة أو بالنقصان (كما يدل عليه دليلهم) من لزوم الكذب (واستخلاصهم) عن هذا
 الاستدلال بأنه لا محذور فيه ولا زيادة بل الكفاية على معناه وقرره (بأنه نص في نفي اللزوم) وهو مثل المثل (والمقصود في
 اللزوم) وهو المثل فان المثل ما زوم مثل المثل لانه اذا كان للشيء مثل فهو مثل مثله فان قيل في مثل المثل نفي وهو كثر
 ولا يليق بجنابه أن يكتب بالكفر قلت ليس كذا لان مفهومه الصريح هو نفي مثل المثل عن الشيء لا نفي نفسه فتدبر ووجه دلالة

الراوى عن التسيان الى أن يتم الإجماع الثاني أنانتظر الى أهل الإجماع فإن أصروا تبين أنه حق وأن الخبر إما أن يكون غلط فيه الراوى فسمعه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وظن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم أو تفرق اليه نسجه لم يسمعه الراوى وعرفه أهل الإجماع وإن لم يتكشف لنا فإن رجح الراوى كان محطاً لانه خالف الإجماع وهو محقة قاطعة وإن رجح أهل الإجماع الى الخبر قلنا كان ما أجمعوا عليه حقائق ذلك الزمان اذ لم يكلفهم الله ما يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقائق بلوغ النسخ وكما لو تغير الاجتهاد أو يكون كل واحد من الراين حقائقاً من صوب قول كل مجتهد فان قيل فإن جاز هذا فلم

الاستخلاص عليه بأنه لو كان النزاع محصوراً لكني لهم أن يقولوا انه خارج عن محل النزاع لكن هذه الدلالة انما تتم لو لم يكن الاستخلاص تنزلاً (و) يدل عليه (جوابهم عن قوله تعالى واستل القرية) حكاية عن اخوة يوسف حين جاؤا من عنده الى أبيه مع زكهم أماء العبي من حمة السرفة (أنه على سبيل التصدي) والمقصود انك يا يعقوب نبى فاسأل العبران فانها تجيبك (وأن القرية مجتمع الناس) فهي حقيقة في الانسان فلا استحالة في السؤال عنهم مأخوذ (من قرأت النافقة) أى جمعت (ومنه القرآن) لمجموع الآيات ووجه دلاله هذا الجواب انه لو لم يكن النزاع علماً لكني لهم أن يقولوا يجوز أن يكون هذا من قبيل الحذف خارجاً عما نحن فيه لأنه انما يتم لو لم يكن تنزلاً (وإن كان) الاستخلاص المذكور (ضعيفاً) أما الاستخلاص عن الدليل الاول فلانه تكلف لا يحصى وأما الجواب الاول عن الدليل الثاني فظاهر أنهم لم يردوا التصدي كما يدل عليه السياق والعبر التي أقبلنا فيها وأما الثاني فلان القرية ناقصة وقرأت النافقة والقرآن مهموز الام فإين الاستشاق هذا الظاهرية (قالوا الجواز كذب لأنه يصح نفسه) فصيح في اشتغال الرأس شيئاً ما اشتغل وإذا كان كذباً (فلا يقع) في القرآن والحديث (والجواب أن النفي للتحقق) فهي كذب لا الجواز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد (أقول وأيضاً) لو لم (لا يدل على عدم وقوعه حكاية عن الكفار كعقدهم الباطلة) أو أفضة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب (ولعل مرادهم أنه لم يقع بتصريف من الشارع) اذ لا يحجاز الاعلى قانون اللغة لا باختراع منه (فيؤلى الى ما قبل الجحاز في القرآن) أى بتصريف منه (بل) الجحاز (في كلام العرب) أى بتصريف منهم ولعل مراد هذا القائل أنه لا يحجاز في القرآن الذى هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما الجحاز في كلام العرب وهو الكلام الفظنى المرفوع على الاسنة (وأما قولهم) لو كان الجحاز في القرآن (يلزم أن يكون البارى مجبوراً) ولا يصح اطلاق المحجوز عليه سبحانه (جوابه أن فيه إيهاماً بالانقصه) فانه لا انتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لأنه لم يورد الجحازى في كلامه (أولا توقيف) من الشارع وأسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المحجوز عليه لهذا الالعدم إرادته الجحاز (مسئلة) الاظهر أن في القرآن معزياً) وهو لفظ مجي استعماله العرب على وضعه الجعبي في محاوراتهم (كما روى عن) عبدالله (ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكاة هندية وحصل فارسية) أصله سنك كل (وقسطاس رومية) وقد وقعت في القرآن قال الله تعالى مثل نوره كشكاة وقال وزوايا القسطاس المستقيم وقال ترميه مجبوراً من سجيل ثم كون المشكاة هندية غير بظاهر فان البراهمة العارفين بانحاء الهندية لا يعرفونه ثم المشكاة بضم الميم والسين المهملة بمعنى التيسم هندية وليس في القرآن بهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت يجوز وقوع الاتفاق بين الغنيين قال (والا اتفاق كالمباؤن) فانها لغة فارسية وعربية أيضاً (بعيد) فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصائون فان الذى في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونص أهل الفرس على أنه لا صادق لقتنا (والاستدلال بخوارهم) فانه لفظ أعجمي وقد وقع في القرآن (لا يتم لأن العلم لا نزاع فيه) أى في وقوعه في القرآن فخوراً برهم خارج عن مسألتنا (على أنه ليس بعرب فانه اسم الجنس الذى وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع) بالتغيير ولا فالعلم خارج عنه فلا حاجة الى تخصيص زائد ثم المشكور للوقوع (قالوا) أولاً (لو وقع العرب في القرآن لم حينئذ لا يكون عرب بالانتماء) عربية (الكل بالانتماء) عربية (الجزء) والتالى باطل كيف وقد قال الله تعالى انا أنزلناه قرآناً عربياً قلنا) لانتم الملازمة (انما يتم) عدم كونه عربياً (لو لم يكن عربياً) وإذا كان معرباً صاعراً بيا التعريب (على أن ضمير انا أنزلناه للسورة) على تأويل الكلام وحينئذ فبطان لازم منوع والآية انما تدل على أن السورة التى هي فها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القرآن على السورة قال (والقرآن كالماء) يصدق على القليل والكثير (مع أن لا أكثر حكم الكل) وإذا كان الاكثر عربياً كان الكل عربياً فاجوز

لا يجوز أن يقال إذا اجتمع اجتهد بالزمن بعدهم اختلاف بل جاز لهم الرجوع فان ما قالوه كان حقا مادام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا تغير تغير الفرض والكل حتى لا سيما إذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد وهلا قلتم ان ذلك ما لا لهم كانوا يجوزون للذهاب الى انكار القول وسبع أم الولد القول به ما غلب ذلك على ظنه فاذا تغير ظنه تغير فرضه ومحم عليه ما كان ساقطه ولا يكون هذا ارتفاعا لاجتماع بل تجوز التصديري مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير الظن لم يكن يجوزوا ويكون هذا محض اساسا في المسئلة التي قبل هذه المسئلة قلنا ما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده لأنه حتى فقط لكن لأنه حتى اجتمع

أن يكون إطلاق العربي على القرآن باعتبار أكثر الأجزاء فقدر ولا يبعد أن يقال المراد أننا نزلناه قرآننا عرबीا للنظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية أو عربية هو النظم (و) قالوا (ثانيا) لو كان في القرآن معربا لم تنوعه الى الأجنبي والعربي وهو باطل اذ (قوله أجمعي وعربي بنى التنوع قلنا) لانسله انه بنى التنوع بل (المعنى) كلام أجمعي ويخاطب عربي لا يفهم) فمن التنوع ونفسه ساكت (أقول) المازمة متنوعة و (انما يلزم التنوع لولا التعريب) اذ بالتعريب صار الكل عربيا (على أن وقوع لفظ فقط لا يستلزم) تنوع الكلام فافهم (مسئلة * المجاز خلف) عن الحقيقة بالاتفاق يعني أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف نفسه المستعمل في الحقيقي لا كما قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي خلف اللفظ الآخر موضوع بازاء هذا المعنى والازم أن يكون هذا اللفظ خلفا عن هذا حرو ولا يستقيم عليه التفريعات كما لا يخفى وبأى عنه كلام الامام نحر الاسلام كل الابه (لكن) اختلاف في جهة الخلفية فهي (عند) الامام (أي جنيقة في التكلم) فقط أي انكسار المجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فلفظ هذا اللفظ مراد به العتق خلف عن لفظه مراد به البتة واذ لا يمتنع إمكان الأصل لثبوت الخلف (فيكني جهة التركيب) على ضابطة العربية ليصح التكلم (وهو الحق) بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه واستعمال البلغاء (وقالوا) ان الخلفية (في الحكم) حكم أنت أي مراد به العتق خلف عن حكمه مراد به البتة فلا بد عنده الصفة المجازية من إمكان الحكم المستفاد من الحقيقة (فأنت أي) مقولا (لا كبريتا) أي لمن لا يولد مثله بين مثله (ويجب العتق عنده) لوجود شرط المجاز وهو جهة التركيب واستعمال الحقيقة فخذ راعن العتق (لا) بوجوب العتق (عندهما) لعدم إمكان حكم الأصل وهو البتة فان قلت ان الخلفية ههنا بمعنى انه لا يصح الحل على الجزأ ما أمكن الحل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز بإمكان الحقيقة فان الخلفية في الحكم لا يوجب إمكانه بخلاف خلفه الخلف بل وان اخفنا انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لاشك أن المجاز لا بد من محل صحيح لتحقيقه فيه يخرج عما كان عليه من الحالة الأصلية وانكار هذا مصكارة ثم هذا الحل اللفظ المذكور من حيث انه يفسد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعند هذا اللفظ من حيث يصح حكمه المفاد منه حين التركيب هكذا ينبغي أن يفهم فان قلت سلنا صحة التصور لكنه يمكن على أنحاء فلم أوجب الامام العتق مع أن يمكن جعله على الشفقة أحاب بقوله (وتقدم العتق على الشفقة لانه) أي العتق (لازم) للشفقة (لا يتخلف) فالجمل عليه أو لي بخلاف الشفقة (ولهذا لا يعتق في) أخ لشيوخه في الدين) فيصل عليه اللهم الا اذا قل أردت العتق ثم هذا غير واف لان الشفقة أيضا لازم غير مختلف عرفا حتى يعتدونه من الاحوال الموكدة وأما العتق فاعلم يعرف بزمه ولا يفتقر نوع من التبرير فنفى أن يجعل على الشفقة أو أقل من أن يجعل على البتة ولا يحكم بالعتق لاقضاء ولا بد منه هذا * والحق عند هذا العبد في الجواب أن هذا كلمة بين كان في الجاهلية بقصد دينه الاعتناق من حين الملو ودينه ثبوت المعرات مثل مرات الآن حتى صار الاعتناق لازما عرفيا بحيث يفهم من هذا اللفظ هو لا غير صار صريحاً في العتق ولما نسخ الشرع التي سقط حكم الميراث وبقي حكم الاعتناق ثم العلاقة بين الحقيقي والمجازي ههنا لا لزوم فالخبرية من حين الملك من أوازم البتة فاطلق المزموم وأريد به اللازم على سبيل ارسال المجاز وقد استعارة للشبهة الظاهرة بين الآن والحرمين حين الملك وما قيل انه لا تصح الاستعارة ههنا لان المشبه مذكور ومن شرط الاستعارة عدم ذكره ناسبا منسفا فهو قيل زيد أمد وهو تشبيه كائن عليه علماء البيان ولا اعتناق في التشبيه فانه لا يعتق في هذا مثل الحرف فاسد لا مافي التوحيح أن المشبه هو الحرف المطلق والمذكور ههنا الخاص لان هذا النوع من الذكر أيضا لم يجوزوه علماء البيان حتى حكموا بان نحو زيد أمد تشبيه حتى حل صاحب الكشاف قوله تعالى صم بكم عي على التشبيه وقالوا ذكر المشبه في الكلام بحيث ينبغي عن التشبيه ممنوع في الاستعارة وأبعد من هذا

الامة عليه وقد اجعت الامة على أن كل ما اجعت الامة عليه يحرم خلافه لا كالخلق الذي يذهب اليه الآحاد وأما إذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني فصبر جواز المصير اليه أمر امتثاق عليه ولا يجوز أن يعقد بشرط بقاء الاجتهاد كالتاثير على قول واحد بالاجتهاد فانه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافه مطلقا من غير شرط فتأكد ذلك هذا فان قيل فلو ظهر التابعين ذلك الخبر على خلاف ما اجعت الصحابة عليه ونقله عنهم من كان حاضرا عند اجتماع أهل الحل والعقد ولم يكن الراي من أهل الحل والعقد قلنا يحرم على التابعين موافقته ويحب عليه اتباع الاجماع القاطع فان خبر الواحد يستعمل

ما في التوضيح أن المنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدأ والخبر جامدا وهو هنا الان مشتق فيصح الاستعارة كما في الحال ناطقة ولا يخفى ما فيه بل لان هذا القول معادته علماء السبان ولم يصحوه ببرهان أصلا فلا اعتبار لقولهم بل الظاهر من الاستعمال خلافه كما في قوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الفجر مبتدأ كور على نحو بني عن التشبيه مع أنه أريد من الخط الابيض الفجر بخلافه والابيض السبان به وكذا في قوله تعالى واشتعل الرأس سيبا فان السب هو المراد اشتعال الرأس والابيض يقع مجزا وفي قول الشاعر * أسد على وفي الحروب لعمامة * فأريد من الاسد المجترى والامصاص علق الطرف به وأمثال هذا كثيرة وبالجملة الاشتراط في الاستعارة لعدم ذكر المشبه مما لم يؤيد استقراره ولا شاهد عليه أصلا فلا يسمع قولهم هذا والله أن تقول لسانا أن الاستعارة مشروطة بذلك وإن لم يزد أسد تشبيه فليس هذا التشبيه بأن تكون الاداة مقدرة كيف وحينئذ يكون كلاما غير فصيح ولم يكن تشبيها بلغابا للمعنى أن المستكلم قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة في وجه الشبه فادعى أن ردا عن الاسد على طريق الاسناد المجازي فهذا ابني ان كان تشبيها بلغابا فيكون معناه أن مشابهة للابن في التعلق من حين المثل بلغت إلى أن صار عن الابن وفي هذا الاعتناق لازم قطعاً وليس مثل هذا مثل ابني فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم العتق فافهم فانه صالح عزيز (لأن الانتقال إلى المجازي من المعنى) الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل القرينة على أنه غير مراد انتقل إلى المجازي (وهو) أي الانتقال من المعنى الحقيقي (بعد صحة الكلام) من حيث العربية اذ بصحة العربية يفهم ما وضعه في تلك اللغة فينتقل منه إلى ملاساته (لا) جهة الحكم الآتري أنه يفهم من اللفظ عند الاطلاق الحال كالأخفى على ذي كياسة فاذن لا فرعية الا من جهة التكلم وهذا أولى مما هو المشهور أن المجاز تفسير في اللفظ من حال إلى حال فتكون الفرعية من جهة اللفظ لا من جهة الحكم فانه يرد عليه أنه مسلم أن التفسير في اللفظ لكن لا يلزم منه أن الفرعية من جهة الحكم بل غاية ما زام أن اللفظ من حيث انه متغير فرع لنفسه من حيث انه متغير عنه وأما جهة الخلقة فلم يعلم أنه أي شيء ولم يتعين بعد ويمكن أن يحجب عنه بأن العجز لما كان تفسيرا للفظ من معنى إلى آخر فلا يتنظر في هذا التفسير إلا إلى جهة الافادة واذبحمة التركيب على القانون العربي وهو لا يتوقف على جهة الحكم في نفسه فانه مما لا يدخل له في الافادة تدبر (ثم قيل) أنت ابني (اقرار) للفرقة من وقت المثل فلي هذا يعنى قضاء وأما ديانة فان كان تحقق منه الاعتناق فحقق والالا (فتصير أمه أم ولده أقول وفيه ما فيه) لانه وان كان اقرارا لكنه اقرار طائفة لا بالبنوة والمستلزم لامومية الأم وهو الثاني لا الاول الآن يقال انه كان يقصد من هذه العبارة التبيين وثبوت جميع أحكام الابناء من العتق من حين الملك وأمومية الأم والميراث حتى صار عرفا فيه الآن الشرع لما نسخ النبي والميراث بقي العتق فيه وفي أمه حق العتق كما كان قتلا فيه (وقيل) ليس باقرار (بل انشاء) للاعتناق بمنزلة أنت حر من حين الملك وعلى هذا يعنى قضاء وديانة (فلا تصير) أمه أم ولده (وفي التحصير الاول) أي كونه اقرارا (أصح لقوله) أي قول الامام محمد (في) كتاب (الاكراه) من المبسوط (اذا أكره) رجل (على) قول (هذا ابني) لعده لا يعنى عليه والاكراه انما يقع جهة الاقرار بالعتق لا انشاءه فعمل أنه اقرار (أقول) ليس عدم العتق فيه لعدم صحة الأقرار حتى لو كان انشاء يعنى (بل لان المجازي يتوقف على النية لان اللفظ للحقيقة) فهي الأسبق للإنبية انصاف عنها (والاكراه محل فتور الازادة والقصد فلا يثبت هنالك الا ما جعل اللفظ فقط عليه تامة) لا ما يثبت ثالثة فهذا التوقف على النية لا يصح اقرارا كان أو انشاء حال الاكراه وهذا الكلام غموضه فانه ليس يلزم توقف كل معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازا وجعل الالفاظ الصريحة على تامة سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني من الصريح صرح به صدر الشريعة وغيره فان استعمالة

النسخ والسهم والاجماع لا يحتمل ذلك. (مسئلة) * الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والشرعية أن الاجماع دليل قاطع بحكمه على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لا يقطع فكيف يثبت به قاطع وليس يستعمل التعدد عسلا وورد كذا كراهة في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد فان قيل فليثبت في حق وجوب العمل به ان لم يكن العمل به مخالفا لكتاب والسنة متواترة اذا الاجماع كالنسخ في وجوب العمل والعمل بما ينقله الراوي من النص واجب وان لم يحصل النسخ به لصحة النص فكذا الاجماع قلنا انما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة واجماعهم عليه وذلك فيما روى عن رسول الله

الحقيقي صرف اللفظ الى المجازى صرفا ظاهرا اخفاه فيه وكذا صيرورة عرفا فلو كان انشاء لم يتوقف على النية وصح في الاكراه فعدم صحته حال الاكراه دل على كونه اقرارا فتدبر (وله ما أن الحكم هو المقصود) من اللفظ (فان الخلفية باعتبارها أولى) والجواب أن هذا منوع كيف ولا ملازمة للقصدية باعتبارها فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا في الدلالة وهي تابعة لصحة التركيب على قانون اللغة (أقول) لاننا لم نل ان الخلفية بالنظر الى الحكم أولى (بل الصون) أي صون اللفظ (عن القو) الذي يلزم على الخلفية في الحكم (أولى) لان الكلام لا فائدة لا لالقاء فتأمل فان اهما ما يقولان لا الصون أولى لكن مهما أمكن وهما غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن الامر غير خفي على التأمل (وأما قولهما) في الاستدلال (لن قطع بدله) اذا أخرجهما صحيحين ولم يجعل هذالك الكلام (مجازا عن الاقرار بالمال) والتركيب صحيح والقطع بسبب وجوب المال فعلم أن امكان الحقيقي شرط وقد اتفقت (ففيه أن القطع ليس سببا للمال مطلقا) بل اذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة قاصرة لا تنكح لانها تعال عرفا لا لعدم صحة حكم الحقيقة وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز اذا لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق الشروط لاحتمال فقدان شرط آخر ولعل هذا عدم تحقق العلاقة المعجمة فانه ليس القطع سببا للمال المطلق بل للمال المخصوص الذي لا يصح وجوبه ولا ينتقل اليه من القطع الى المال المطلق أمثلا فلا يرد أن البتة ليست سببا أيضا لانها تعال مطلقا بل عند وجودها كالقطع فانه سبب عند وجوده خطأ ومض الى المال وجه الدقيق ظاهر ثم نقول ههنا لا يشترط ان الامكان الحقيقي عقلا في ظاهر الامر لا وقوعه في نفس الامر وههنا القطع ممكن عقلا وان لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز فان قلت قد اتفقت على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرمة مع ان المعنى الحقيقي لا يصح لانها لا تؤهب واجب بقوله (وأما اتفقا فها مع ان انعقاد النكاح بالهبة في الحرية ولا تصور) المعنى (الحقيقي) فلانها لا يشترط ان الامكان (عقلا) ألا ترى أنهم ما قالوا فها اذا قال أنت ابني الا صغر المعروف النسب بعق (وهو) أي الحقيقي (ممكن عقلا) كيف لا وقد وقع التملك للهر (في شريعة يعقوب عليه السلام) أي في الشريعة التحليلية التي كان يعقوب يعمل بها واذا صح التملك صح الهبة عقلا (و) قد وقع أيضا (في أول الاسلام) ثم نسخ (كذا قيل * مسئلة * في المجاز عوم) اذا لم يصبه موجب له كلالا مضافا والواقع تحت النفي (كالحقيقة) نعم (لوجود مقتضى) للعموم (وعدم المنع) عنه (فقوله) عليه الصلاة والسلام لا يتبعوا الدرهم بالدرهمين (ولا الصاع بالصاعين) أي لا يتبعوا ما يبعه الصاع بما يبعه الصاعان (بعم المكيلات) كلها مطلقا وغير مطلق (فيجوز في الرأى نحو الجص) ولا يصح تعليل الشافعي الحرمة بالعموم لانه يعود على أصله بالنقص (و) روى (عن بعض الشافعية) أنه (لا) يم (لانه ضروري) وهو يقتدر بقدر الضرورة والعموم أمرزاند فلا يصح (قلنا) كونه ضروريا (ممنوع) كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنع عن الضرورة (وليس) أنه ضروري (فلا استلزام) أي استلزامها لعدم العموم (ممنوع لانه) أي العموم (بدليل) دال عليه في اعتباره أيضا ضرورة واعلم أن كلامهم على هذا التهج يدل على أن المستدل أراد بالضرورة ضرورة الملة كالمعنى انه انما يجوز اذا اضطر ولا يجحد لفظا آخر حقيقة فيه للضرورة وهذه الضرورة لو فرضت فلا تنافي للعموم أيضا لانه اذا قصد التعبير عن معنى عام ولم يحد لفظا موضوعا بازائه اضطر الى التعبير عنه بالمجاز وان أراد الضرورة بالنظر الى مخاطب وقرر الكلام هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تندفع بحمله على معنى والعموم أمرزاند فلا يصر اليه وحيد لا جواب الا أن العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليل فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة أنه محلي باللام مثلا وهو موضوع للعموم مدلوله فهو بهذا الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار ارادة المدلول الغير الوضعي مجازا فتدبر (قيل) في التلويح (لم يعرف الخلاف) في ثبوت العموم (عن أحد كيف

صلى الله عليه وسلم أماما روى عن الامتنع اتفاق أو إجماع فلم يثبت فيه نقل وإجماع ولو أثبتناه لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في اثبات أصول الشريعة ههنا هو الظاهر ولستنا قطع بطلان مذهب من يتسم به في حق العمل خاصة والله أعلم **(مسئله ١٠)** الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكا بالاجماع خلافا لبعض الفقهاء ومثاله ان الناس اختلفوا في دية اليهودي فقيل انهم مثل دية المسلم وقيل انهم مثل نصفها وقيل انهاثلثها فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وظن ظانون أنه تمسك بالاجماع وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله فان اجماع عليه وجوب هذا القدر فلا يخالف فيه وانما اختلف فيه سقوط الزيادة

ولتراجع في صحة جعاني الاسود الرماة (الزيد) وأما استدلال الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف بوقوعه في تقارير الأعظم أبي البقار رحمه الله تعالى في غير محله كما لا يخفى **(مسئله ١١)** لا يجوز الجمع بينهما أي بين المعنى الحقيقي والمجازي في الإرادة حال كونهما (مقصودين بالحكم) بالذات (بمختلف الكناية) فانه وان أريد في الموضوع له ولمزومه لكن ليسا مقصودين بل جعل الاول نوطه وتهدد الثاني (وأجازه الشافعية الآن لا يمكن الجمع) عقلا (كأفعل أمر أو تهديدا) لتتافي بينهما أو بالنظر إلى القرينة الصارقة عن الحقيقي وظاهر هذا شعر أن الأصل عندهم الجمع الا للضرورة (و) قال الامام حجة الانبلاء محمد (الغزالي يصح) الجمع (عقلا لا لغة) قال مطلع الاسرار الالهية هذا تفسير لمذهب الجمهورا لما يمنع الجمع ولم يقل أحد بالاستعمال العقلي (وقيل في غير المفرد يصح لغة بدليل القلم أحد السانين) فأريد باللسان الجارحة المخصوصة لتكونها حقيقة فيها والمبين بالكناية لكونه مجازا (والحال أحد الاولين) أريد بالاب الحقيقي حقيقة والحال مجازا (وفيه ما فيه) لانها ليسا من صور الجمع بل من صور عموم المجاز فانه أريد في الاول المبين وفي الثاني الشقيق وأما القول بان التثنية في حكم التكرار فلا يجمع في لفظ واحد ففيه ما لا يخفى اذ المراد أن المفهوم منها ما هو المفهوم من التكرار وأما المثني فلا استعمال فيه واحد فلنجمع بخلاف التكرار لان الاستعمال فيه متعدد فلا يجمع في استعمال واحد (والتعجب في) المعاني (المجازية) بأن راداً كثر من واحد ويكون مناط الحكم كالاعلى الاستقلال (قبل على) هذا (الخلاف) فن جواز الجمع جوزه من لا فلا (وقيل لا خلاف في منعه كما لا خلاف (في حوازم عموم المجاز) وهو ارادة معنى مجازي شامل للعقبي وغيره ومتناول له بما أنه مفرد منه (لنا ما في المشترك) من لزوم توجه النفس الى نسبتين لمحوطين تفصيلا عند ارادتهما وقد مر أيضاً أنه لا يترجم وعدم التام ههنا أظهر لان الحقيقي لاصالته أسبق من المجازي (وأياً) لوصف الجمع (يلزم) أحد الاستحالات (كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقد اتفق على منعه كلبس ثوب ملكا وعارية) وهذا تنظير للاستحالة لا مناطها فالناقشة فيه طائفة (أولاً) في منهما أي كونه غير حقيقة ومجاز (أو أحدهما) أي كونه أماً حقيقة فقط أو مجازاً فقط (وكلاهما باطل) أما الأخير فلا مجال من غير مرجح والباقي باجماع أهل العربية والملازمة لانه ان اكتفي في الحقيقة والمجاز بزيادة الموضوع له بحيث يكون مناط الحكم أو غير الموضوع له فهنا قد أريد استقلالاً ومطابقة فيلزم الشق الاول وان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقد أريد أفينا نحن فيه فلنزم الشق الثاني وان اشترط في أحدهما دون الآخر فاشق الثالث فتأمل فقد تدبنت المطلوب بأقوم حجة (قيل) انه (مجاز في الجموع) لانه غير ما وضع له اللفظ والاستعمال فيه (فلنا اللفظ) استعمال (لكل) أي كل واحد واحد (ومناط الحكم كل) أي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة (للاجموع) أي لانه مستعمل للجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازاً فلا علاقة بينه وبين الحقيقي وإطلاق الجزئ على الكل مشروط بكونه مسمى باسم آخر وينتج عرفاً بنفائهما الأثرى لا يعلق بالجموع السماء والارض سماء وأرض فان قيل أريد المجموع بطريق عموم المجاز بأن يكون فرد المفهوم آخر استعمال فيه اللفظ قبل (أما) الإرادة (بطريق عموم المجاز فلا نزاع فيه) (فرع) اختص الموالى في الوصية لهم بأن يقول أو وصيت لوالى فلان (دون موالىهم) أي لا يدخل موالى الموالى لان المولى المنسوب بالمحققة من يكون منتسباً بالذات وأما موالى الموالى فلا ينسب بالمحققة فإراد المولى لكونها حقيقة ولا يراد موالى الموالى والالزام بالجمع (الآن يكون) الموالى (واحد اقله النصف) والباقي للورثة عنده لانه أوصى لجماعة الموالى وأظهرها اثنان فنكون لكل واحد نصف الوصية واذ المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان أقلها اثنان (لان الاثنين فافوقهما جماعة في الوصية كفى الميراث) لان كليهما خلافتان بعد الموت في المثلث قال مطلع الاسرار الالهية

ولا اجتماع فيه بل لو كان الاجتماع على الثلث اجتماعا على سقوط الزيادة كان موجب الزيادة خارقا للاجتماع ولكن مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي أوجب ما أوجعوا عليه وبحيث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنه دليل على إيجاب الزيادة فرجع إلى استحباب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل فهو عكس بالاستحباب ودليل العقل لا بدليل الاجتماع كما سيأتي معناه إن شاء الله تعالى وهذا عام الكلام في الاجتماع الذي هو الأصل الثالث

(الاصل الرابع دليل العقل والاستحباب) اعلم أن الأحكام السمية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن

لا يظهر ككون أقل الجمع في الوصايا اثنين وجه القياس على الميراث باطل فإنه لا يلزم من استعمال لفظ في معنى يجوز في صورة أن يستعمل في نظيره في ذلك المعنى ولا فيها أبدا نعم أن تأيد ذلك بالاستعمال فله وجه (وكذا الأبناء مع الحفدة عدمه) أي إذا أوصى لابنه فلان يدخل بتوهم دون بني بنيه لأن أن يكون الابن واحدا فله النصف والباقى للورثة الوجه الوجه (وعندهما يدخلون) أي موالى المولى وأبناء الأبناء حال كونهم (مع) المولى (الواحد) أو الابن الواحد (ففيهم العموم المجاز) فلهما أطلق صيغة الجمع وهو يعلم أن لا مولى ولا ابن إلا واحد علم أنه أراد معنى أعم بحيث يتناول موالى المولى والحفدة أيضا (دون) موالى المولى والحفدة (مع) الاثنين بالتناقض إذ لا قرينة على إرادة المجاز (فتم ينقض) هذا الحكم (أو لا يدخل حفدة المستأمن مع بنيهم في الأمان) إذا قال أمئوى على بنى فيلزم الجمع لأن الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة (وأوجب) بأنه لم يرد الحفدة بلفظ الابن لكن (الاحتياط في الحقن) أي في حقن الدم (أوجب الدخول) في الأمان (تعالى عود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنو هاشم فعلموا كذا) والأمان مما شئت بالمشبه لأن أمره ليس بسلام (ودخول الأجداد والجندات في الآباء والأمهات) إذا قال أمئوى على آبائي وأمهاى (يختلف فيه) ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا وجهها بأن دخول الحفدة كان تعاد دخول الأجداد والجندات إن كان في التبع وهم أصول حفلة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشئ لأن الأصل في الخلقة لا تنافي التبعية في الدخول في أحكام أخرج مع قال في الهداية الإملقة الأصل لحديث الدخول بالذات لا بالتبع فاذن الأشبه الرواية الأولى وإن كانت الثانية ظاهر الرواية ثم هو وجه آخر لو كفوا له لكان أسهل هو أن الظاهر أن الرجل لا يؤثر حجة نفسه وأبناؤه دون أبناؤه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر أن الأجداد والجندات أيضا يدخلون بالدلالة اللهم إلا أن يكونوا مفسدين ذوى رأى فيعلم أن الامام لا يؤمن مثلهم فيضربون عن الأمان ولعل هذا مشترك بينهم وبين الحفدة (و) ينقض (ثانيا بالبحث بدخوله) كما ومتعلقا في حلقه لا يصح قدمه في دار فلان) مع أنهم غير واضعين القدم في الدار إلا محجازا (كما) يبحث (لودخل حافضا) مع أنه واضح حقيقة فيلزم الجمع (وأوجب) بأنه أريد مطلق الدخول فيتناول لعموم بعض أفراد الحقيقة والمجاز (بمجر الحقيقة عر فآلى الدخول مطلقا) والحقيقة المبهورة تتركز وبتريح المجاز (حق) لا يبحث لو اضطلع خارجها ووضع قدمه فيها) مع أنه واضح حقيقة كذا في فتاوى قاضيان قال في الكشف نافلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يبحث لأنه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مبهورة وعن المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يبحث بالدخول راكبا لأنه نوى حقيقة كلامه فصدق قضاء ودانته وعلى هذا لا يصح هذا الجواب بل يجب أن يكون قد دللت على أن المهجران البعض من البيت وهو يمنع مطلق الدخول لا وضع القدم فقط وأما إذا نوى فعل ما نوى لأنه حقيقة الكلام فتدبر وقد يقال له حقيقتان عرفيتان الدخول المطلق وهو الأشهر والدخول ماشيا والحقيقة القوية لوضع القدم متروكة مبهورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يبحث لأنه نوى الحقيقة العرفية لكن لعدم شهرتها وشهرة الأولى لا يثبت بدون التمسك بما فيه (و) ينقض (ثالثا بالبحث بدخول دار سكناء أجرة في حلقه لا يدخل داره) مع أن الإضافة حقيقة في الملك فدار السكنى دار محجازا ويبحث أيضا دار مسكونة لم تكن داره وهذه حقيقة فيلزم الجمع (وأوجب بأن الإضافة للاختصاص) المطلق أما حقيقة أو مجازا بدلالة القرينة هي أن الرجل لا يمسجرا النار إلا للضرورة عن المسالك (وهو) أى الاختصاص (بدم السكنى والملك) فحينئذ يتناول المسكونة الملوكة وغيره باطن الحقيقة وعموم المجاز فلا يجمع وإذا أريد مطلق الاختصاص (فيبحث بمسكونة) أي بدخوله فيها لأن له أيضا اختصاصا به (كقاضيخان) أي كما يقول به الامام فخر الدين قاضيخان (خلافا لغيره) الامام شمس الأئمة فإنه عنده يتبادر

الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأيدهم بالمعجزات وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استحباب ذلك إلى أن يرد السمع فإذا وردتني وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا ينصرف التي يتبعها لكن كان وجوبها متقيا إذا لم يثبت الوجوب فبقى على النفي الأصلي لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة فبقى على النفي في حق السادسة وكان السمع لم يرد وكذلك إذا أوجب صوم يومه ضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية وإذا أوجب على القادر بقي

الاختصاص بالسكنى سواء كان مع الملك أم لا بقربة المهرج أن فلا يبحث بالدخول في دارهم ولو كره غير مسكونة فتدبر (و) ينقض (إدعاء مقت عد في اضافته) أي العتق (الذي يوم يقدم فلان فقدم ليل) مع أنه ليس هم حقيقة كما بحثت لو قدم نهرا فإسنازم الجمع (وأوجب بأن اليوم شائع في مطلق الوقت) فأر بده ذلك وتحقيق الجواب أن اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويحكي مطلق الوقت فبعد البعض فيه حقيقة أيضا وعلى هذا أقولس مما نحن فيه فلا إراد أصلا وعند الاكثر محار فيه وفي الكشف وهو الأصح رجح الجواز على الاشتراك ثم انه أن وقع ظرف الفعل عند كل كوب والجواب أي ما يقدر بالمدّة عر فاراديه بياض النهار وإذا وقع ظرف الفعل غ. بر عند مطلق الوقت فلا اعتبار في هذا المظروف دون المضاف إليه كما توهّم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فللمظروف إذن قربة تعيين المراد بحيث لا ينقل الذمة معه غير عند الا إلى مطلق الوقت ويمتد إلى بياض النهار وقد يؤيد بأن تقدير في وجوب الاستيعاب وهنالمما كان في مقدرا وجب استيعابه للمظروف ولذا كان عمدا فممكن استيعاب النهار بآه فمكن المعنى الحقيقي فيجعل عليه الاصله وأما إذا كان غير عند فلا يمكن استيعاب النهار بآه فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الأعم من أجزائه وأجزاء الليل والعلاقة العموم فان مطلق الوقت أعم من النهار وهذا يرشدك أيضا إلى أن العبد لعامله المظروف لما أضيف إليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما أورد المصنف بقوله (أقول الحقيقة المستعملة عنده أولى من الجواز المتعارف) فلا ينفع الشيوع فينبغي أن يحل على بياض النهار وذلك لأن أولوية الحقيقة المستعملة عنده إذا لم تدل قربة بتسوية الشهرة على إرادة المحار وهناعدم امتداد المظروف قربة عليها ولا يتوجه أيضا ما أورد الشيخ الهدا وادرك بدفعه تكلفات من أن الحمل على المحار لا بد من قربة صارفة وهناتجلا بنفس الملامة لأن غير المتداعيا لا يعم مطلق الوقت وذلك لا يثبت أن عدم امتداد المظروف قربة صارفة عن إرادة بياض النهار فافهم ولا يتوجه أيضا أن الحقيقة لا تحتاج إلى قربة فلم احتجوا إلى بيانها وذلك لأنهم إنما يحتاجون إلى نفي القربة الصارفة عنها وأما الحمل عليها لالاصله فافهم وأدلتهم هذا الجواب عند أشاري جواب آخر وقال (فالواقي) أن يقال (أه) أي البين مسوق (السرور) بقدم فلان (فلا يختص بالبياض) هذا مختص بهذا المثال وأما إذا قال أنت حر يوم أموت فلا سرور فيه إلا أن يقال أن ذكر السرور مثلا لتحقيقه في خصوصه المثال والمراد القربة الجزئية مطلقا وهنإرادة القربة قربة فلا يختص بالنهار فتدبر (و) ينقض (حاشا بأن لله على صوم كذا ليلة البين) سواء كان معه نية النذر أم لا (نذر وعين حتى وجب القضاء) فدل على كونه نذرا (والكفارة بالخالفه) فدل على كونه عينا (خلافا لابي يوسف) مع أن الحقيقة نذر والمحار عين (وأوجب بأن تحريم المباح لازم للنذر لما حرر أن إيجاب الشيء يقتضي تحريم منعه فأر بدينين بلازم موجب اللفظ لآه) أي لا باللفظ والنذر أر بده (فلا استعمال) للفظ (فهم ما لجمع وفيه نظر لأن إرادة العين) من اللازم (فرع إرادة اللازم والاتحقق الأخص) أي البين (من غير تحقق الأعم) أي مطلق التحريم وإذا أر بده اللازم وقد أر بدينه (فيلزم الجمع) بين الحقيقة والمحار قطعاً (أقول وأيضاً إرادة البين باللازم لا تنفي المحار بتعّن الملزوم) وهو النذر المستعمل في هذا البين المراد (فان اللفظ انما هو له) أي للزوم (اتفاقاً) فإرادة البين منه إرادته معنى بجازي (نعم) لو كفى تصور التحريم لإرادة البين من غير توسط اللفظ) فلا يكون اللفظ حدثاً مستعملاً في البين (أو كان مشل شراء القريب) الملزوم للعق فثبت من غير إرادة من اللفظ ثبوت الوازم من ثبوت الملزوم (لتم الجواب) وليس الأمر كذلك فإنه لو يشترط توسط اللفظ لكان تصور البين وإرادته عينا ولو كان مثل شراء القريب للزم بدون النية أيضاً بل مع نفيه فتدبر أحسن التدبر (أقول) في تقرير الجواب عن أصل الإيراد (لا يبعد أن يقال الفهم لا يقتضي الإرادة الاستعمال) وصيغة

العاجز على ما كان عليه فإذا نظر في الأحكام إيمان يكون في إثباتها أو في نفيها أما إثباتها والعقل قاصر عن الدلالة عليه وأما النفي فالعقل قد يدل عليه إلى أن رد الدليل السعبي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانتقض دليله على أحد الشطرين وهو النفي فلن قبل إذا كان العقل دليلاً بسيطاً أن لا يسمع بعد بعثة الرسل ووضع الشرع لا يعلم نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوماً ومستمكاً عدم العلم بورد السمع وعدم العلم لا يكون حجة قلنا انتفاء الدليل السعبي قد يعلم وقد يظن فإثباته أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة إذ علم أنه لو كان لنقل وانتشر لما خفي على جميع الأمة وهذا علم بعدم الدليل

النذر يفهم منها التحريم اللازم له من غير استعمالها فيه وإرادته منها (فيعقد القلب بعد فهم اللازم) وهو التحريم (من اللفظ) وهو الصيغة (جعل عينا فلا يلزم الاستعمال في البين) لأنه تصرف في المعنى اللازم (ولا عدم توسط اللفظ) لأن المعنى الذي حصل بالتصرف فيه البين يفهم من اللفظ التزاماً وان لم يستعمل اللفظ فيه (بل صار) البين (بعد تضمين التنية مثل عتق القريب) لا رما للنذر (قافهم) وهذا غير وافي أيضاً لأن التصرف لم يعتبر في الشرع إلا بما يفهم من حاق اللفظ حقيقة أو مجازاً كيف لا ولو كان الأمر كذلك لكان التحريم المستفاد من التنية الأخرمية بعد عقد القلب عينا وكذا التحريم المستفاد من تحريم الصلاة يكون بعد عقد القلب عينا وهكذا من المفاسد (وقال) الأمام (شمر الأتمة) بأمر الدين بقوله الله والنذر بعل (فلا جمع) بل لفظان استعمال في معنيهما (ولا يخفى ما فيه) أما أولاً فلا نية لا يطردها إذا لم يقل كلمة تنية بل على صوم كذا أو أوجب على نفسي مرضاة الله وما أشبهه مع أن الحكم عام هذا وأما ثانياً فلا نية إلا بالقسم بل على الألف مقام التحجب نحو قول ابن عباس دخل آدم الجنة وقت العصر فنه ما غربت الشمس حتى خرج وأما في غير هذا فالخاصة بمنه ويمكن فيه المناقشة بأن الجوز لا يشترط فيه سماع الجزئيات فكيف سماع موارد الاستعمالات وهل هذا الاتهامات فحينئذ أن يقول لا حجة في حسان علماء الصوفان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لأوجه المنع نعم لو كان بعد العقد لا ينتقل إليه الذهن لكان للتع وجبه كافي الأب والابن فقامل فيه وأما ثالثاً فالنفي الحاشية بأنه على ما يجب أن يكون عينا عند نفيه لأنه إذا قال مثلاً هي طالق وأراد أن لا يكون طلاقاً فحقى باطله وكذا ههنا لأن الألف موجود وهذا ليس بشئ لا دلالة للألف على القسم بالنية لا يستلزم دلالة اتهامها فحقى يكون صريحاً كالطلاق بل بدعاه أن لا معنى مجازاً غير شائع يصح بالنية فافهم فانه تدق وأجاب صدر الشريعة بأن إزادة النذر بطلت في سورة الارادتين وفي إرادة البين ولم كاذاً أراد البين وسكت عن النذر والنذر انما يشب بنفس الصيغة وهذا مما يقتضي العجب عن مثله أما أولاً فلا نية يلزم عليه ان ثبت مع كل معنى مجازي معنى حقيقي أما المجازي فالنية والحقيق بنفس الصيغة وأما ثانياً فلا نية لم لا تبطل إرادة البين مع كونه معنى مجازي بل هو أولى بالاطلاق من الحقيقي وأما ثالثاً فلا نية الحقيق انما ثبت في الصريح اذا ثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن أن يقال قصد البين على سبيل الكناية فكأن النذر أراد النذر لينقل منه إلى البين فلا جمع أصلاً وان سمي هذا النحو بجابطل الكناية وفيه أنه على هذا يلزم أن لا يصح النذر فإن المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد وفسخ هكذا وقع القبل والقال وههنا البعض المشايخ من المتأخرين الذي يبلغ مبلغ السابقين كلامه هو أن النذر نوعان نذر بإيجاب شيء فقط ونذر بإيجابه بحث لو لم يؤذ المنذور لكان عليه كفارة البين فهذا القسم الأخير يلزم فيه أداء المنذور فان أدى فيها والأوجب عليه القضاء للنذور والكفارة لنقض العهد المؤكد بإيجاب الكفارة وهذا القسم قد سمي عينا لوجود موجب البين فيه أيضاً فالمراد في المسئلة من إرادة النذر والبين إرادة هذا القسم النذر لأنه نذر من وجه وبين من وجه ومن إرادة البين مع السكوت إرادة أن عليه الكفارة ولم ينو استقلالاً لأن هذا واجب عليه فحينئذ لا جمع أصلاً وصورة الجمع ليس إلا ما يؤي فيه البين مع نفي النذر يعني إرادة البين من صيغة النذر مجازاً فانه التنية في النذر سواء نفي صراحة أم لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى فان قلت فهذا أداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا الأداء تصرف من عند نفسه بل ما ذور فيه لأن النذر أيضاً عهد كاليمين حتى لو نذر بالمحرم يجب كفارة عين لعدم إمكان الوفاء فيه فإذا أراد أن كد العهد بإزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم ويلو فوا نذرهم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس ينبغي لأمثالنا أن يجترأ عليه فانه مخالف لما أطبق المشايخ السابقون عليه وحينئذ النزاع بينهما

وليس هو عدم العلم بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلم بعدم الدليل حجة أما التظن فالحجته اذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الورع والاحتجاجة وأما الهما مفرأها ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فترك ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه ظن استند الى بحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد فان قيل ولم يستعمل أن يكون واجبا ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يبلغنا قلنا أما الجواب ما لا دليل عليه فحال لانه تكليف بما لا يطاق ولذلك نصنا الاحكام قبيل ورود السمع وأما ان كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلنا في حقنا اذ لا تكليف علينا الا فيما بلغنا فان قيل

وبين أي يوسف بصير لفظه وهذا أبعد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كلامهم هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) الحقيقة المستعملة أو من المجاز المتعارف عنده عملا بالاصل فان الحقيقة أصل فهمها ممكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا لا ينافي ما سألنا أن التخصص بالعرف علميا كان أو قولا يصح وذلك لما سألنا أن العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا لا ينافي متافا انقول بكونه حقيقة (وعندهما بالعكس) أي المجاز المتعارف أو من الحقيقة المستعملة (التبادر) أي الفهم فان التعارف يوجب التبادر بل لا ريب ولا تعارضه الاصاله لان الاصاله انما تقتضي الحمل عليه اذ لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانعان قويان فافهم فانه أحق بالقول (وقيل تساويا) فيتوقف حتى يتعين أحدهما بالدليل (أقول ينبغي أن يكون النزاع فيما لم يكن مبنيا على العرف كالأعيان) لان ما يكون مبنيا على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة (ولهذا أتوا بعدم الحث عنده في حلقه لا بأكل لحم أدي إذا كان الحالف مسلما) مع أن العلم حقيقة يصدق على لحم الأدي قال مطلع الاسرار لاحاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الأدي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتاي أن الفتوى عليه والافقيه رواية أخرى في المعبريات كالهداية وغيرها أنه بحث لكونه لحافا الحقيقة ثم انما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبل أيضا لان مشكلة الفرات والخطة أيضا في البين الذي مبنيا على العرف قال الامام خرا الاسلام ان هذا الخلاف مني على الخلاف في فرعية المجاز قلنا كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره أو في مشكلة أكل الخطة لما كان حكم المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتباره وعندنا كان باعتبار التكلم اعتبر التكلم فرج الحقيقة للاصاله وهذا التعليل يدل على أن الخلاف في المجاز المتناول للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا أم لا ثم ان اعتبار الخطة في التكلم لا يوجب اعتبار الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهم كافية ولا حاجة الى الخطة في التكلم فالحق ما أشار اليه المصنف أن المبني للخلاف أنه اعتبر الاصاله وهما التبادر (فرع) لا يشرب من الفرات ولا يأكل الخطة ولا يشرب (لشي من المعنى الحقيقي والمجازي) (فعنده انصرف الى السكر) في الاول (و) الى (عينها) أي عين الخطة في الثاني فانه حقيقة الكلام وهي أسبق (وعندهما الى ما غترافا) في الاول أي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف أو بالالاف أو غيرهما بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف حتى لو اتخذ منه نهر فلا يبحث بالشرب به أصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف (و) ينصرف عندهما (الى ما يتخذ منها) من الخبز وغيره في الثاني ولا يبحث عما يصير بالعمل جنسا آخر فلا يبحث بالسويق لانه غير جنس الخطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كما قالوا وتأمل فيه (وبعضهم فرق بين خطه معينة وغير معينة) فقالوا في غير المعينة بأن يقول لا أكل خبطة بحث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ وفي المعينة بأن يقول هذه الخطة فعلى الخلاف فعنده لا يبحث بالخبز بل بالعين وعندهما بحث على كل حال لأن العادة فيه مختلفة (أقول ولك أن تدعي الاشتراك) أي اشتراك المعينة وغير المعينة (في العرف مطلقا) أي في مطلق الاطلاق (وان كان الغالب) في الاستعمال بعض أنحاشها هو (ما اغتراف أو اتخذ فينبغي أن بحث مطلقا) أي في المعينة وغير المعينة فالفرق بحكم ولا يخفى أنه على هذا استدرك قوله وان كان الغالب فان قلت يجوز أن يكون متعلقا بقولهما أي العرف مسترك في كل العين والتخذ والسكرع والاغتراف فينبغي أن بحث مطلقا بطريق عموم المجاز قلت ظاهر من حيث اللفظ لكنه مختل جدا فان المذكور من قول الصاحبين في أصول الامام خرا الاسلام هو هذا كما أنشأ اليه وفي الهداية الاصح أنها ما قلنا بعموم المجاز فيبحث مطلقا فحينئذ لا توجه لهذا الايراد عليها الآن البعض فهموا أنها ما قالنا بالبحث بالتخذ والاغتراف دون العين والعين عنده فكذا المصنف نقل أولا هذا القول ثم اعترض فصيح الخبط مطلقا هذا وقد

فقدركل عالم أن ينفي مستندا إلى أنه لم يبلغه الدليل فلنا هذا التعارض بين الباحث المجتهد المطلع على مدارك الأدلة القادرة على الاستقصاء كالذي يقدر على التردد في بته لطلب متاع إذا اقتش وبالحق أمكنه أن يقطع بنى المتاع أو يدعى عليه الظن أما الماعى الذى لا يعرف البيت ولا يصرف مافيه فليس له أن يدعى بنى المتاع من البيت فان قيل وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه قلنا يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه يصح ثلاثة منها الاول ما ذكرناه والثانى استصحاب العموم إلى أن يرتد بخصوص واستصحاب النص إلى أن يرتد بنسخ أما العموم فهو دليل عند القائلين به وأما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد

ظهر لك من هذا القليل والقال أن الأشبه ما قاله الامام أيضا غير مستبر على هذا الاصل والله أعلم بحقيقة ماعليه عباده الصالحون (مسئلة * الحقيقة ترك لتعذرهما عقلا) كانت ابني لا كبرنا وهذا القسم لا يكاد يوجد عند ههما (أو) لتعذرهما (عادة) وان حاز عقلا (كلابا كل من هذا القدر) فانه محال في العادة (فلما جعلها) أى بقصد لما يحل القدر والأظهر بحاله (أو) ترك (لتعسرهما) وان لم يكن متعذرا (بكن الشجرة) أى لا ياك كل منها فان أكل عمن الشجرة تعسر وان أمكن (فلا يخرج) منه (ما كولا) كالنمر والشريح وان لم يؤكل شئ منه فعلى غنه (أو) ترك (لتهجر عاده وان سهل كن الدقيق) أى لا ياك كل منه (فلما) الدقيق متخذ (له) أى لاجله كالخيز وغيره ولونكف وأكل عمن الدقيق فقل لا يحسن لانه سقط اعتبارها وفيل بحث لان الحقيقة لا تسقط بحال فعندهم ههنا عوم المجاز قال الامام نخر الاسلام الاول أشبه ثم ان نخر الاسلام أدر ح هذه الامثلة في المتعذر فقله أخذ معنى أعم من التعسر ونحوه ومثل الهجر فنحوا لايضع قدمه في دار فلان واذا كان المهجر للعادة (فتفسير الحكم بتغيرها) وهو ظاهر (أو) لهجرها (شرعا فان المهجر شرعا كالمهجور عرفا) فان المسلم ليس عرفا الاما أخذ من الشرع (فلا بحث بالزنا في حلفه لا ينسكن أحنية) فيعمل النكاح على العقد دون الوطء الذى وضع له في اللغة لانه هجر شرعا (الانية) لانه نوى ما يحتمله الكلام وليس فيه تخفيف (وقد تعذر ان) أى الحقيقة والمجاز (فلغو كبتى لزوجه الثابت نسبها) أما تعذر الحقيقة فظاهر وأما تعذر المجاز (فلا يقع إطلاقا لتألفه بين تحريم النسب وتحريم النكاح) وهو الإطلاق فان الاول تحريم مؤبد بمناف النكاح بخلاف الثانى فانه حادث وأثر من آثاره وأما التحريم المؤبد فليس اثباته في وسعه بخلاف الحرية من ابتداء المثلث وانما لا يحمل على التشبيه كما نقل عن علماء البيان حتى يكون نهارا لان كونه تشبيها لا ينبغي أن يقال به فاننا نعلم بالضرورة الاستقرائية أن المقصود من هذا الكلام استعارة أو تجوز في الاسناد والاول قد بطل والثانى لا يقيد فائدة شرعية اذ لا يملك منه الظاهر ولا الإطلاق لدعوى الاتحاد فيه بين البنت والزوجة ففما زلزم منه التحريم المؤبد وهو ليس في وسعه بخلاف ما قلنا في هذا ابني فان الاعتاق من حين المثلث في وسعه فتأمل فيه وأما علماء البيان فليس مقصودهم أنه تشبيه بتقدير أذانه كيف وهم يقولون انه تشبيه بلسخ وإذا كان الاداة مقدرة والمقدركا كذا كور فلا فرق ان ينه وبين ما ذكر فيه الاداة وأيضاليس الاعراب باقيا فان ينه على التقدير وهو لا ذواليد الطولى في العلوم الأدبية كيف يقولون مثل هذا القول فانه كما قال الشيخ عبد القاهر ينزل الشعر إلى شئ مفسول بل مرادهم أن ههنا مجازا عقليا فاستناد الاسد مثلا إلى زبدادعاء أنه هو هو غلو في التشبيه الذى اعتبر في الذهن لان التشبيه مسلول الكلام فتأمل فيه ولا تر يد بالغلوة لا يصح له معنى من المعانى حتى رد عليه أنه لا يلزم من بطلان التجوز في الإطلاق ونحوه بطلان تجوزات أخر فانه يجوز أن يكون الشفقة ونحوها بل تر يد أنه ليس له معنى ترتب عليه حكم شرعى ثم ان الكلام لا يتلوعن شئ فانه لم لا يجوز أن يراد به الإطلاق بجماع الشركة في نفس الحرمة واشتهار البنت بالحرمة ألا ترى أن السلافة في البلد من صنف وفي الحمار من صنف آخر مع أنه محجوز له وان تمتع موارد الاستعارات أيقنت أنه ليس بحجج الاشتراك في الجماع من جميع الوجوه وفي التعبير به نوع قصد إلى المبالغة فينبغي أن يقع طلاقا ثانيا ولنا نقول أيضا ان نوى هذا التحريم المؤبد يجب أن يكون عينا بل ان قصده التحريم مطلقا فهو عين كفى تحريم الأمة فان تحريم الحلال عين هذا والله سبحانه عليم بأحكامه قال المصنف (أقول لنوى الإطلاق من تحريم الوطء لازم لوجب اللفظ) المفهوم تبعاله (كالين) المنوى (من) لازم موجب (النذر هل يقع أم لا) يقع (فانهم) فانه ان كنى هذه الارادة فالوقوف الإطلاق لازم ههنا والأفلا يتم كلامكم هناك وقد عرفت أن الكلام على هذا الخولا يتم هناك أيضا (مسئلة) لا خلاف في أن الحقيقة الشرعية التى

نسخ كادل العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرسم مغير الثالث استحباب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالتكليف عند جريان العقد المعلق وكشف الذمة عند جريان التأم فان هذا وان لم يكن حكماً أصلياً فهو حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً ولولا دالة الشرع على دوامه الى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه فلا استصحاب ليس بحجة الاقبال الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كادل على البراءة العقل وعلى الشغل السمي وعلى الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بترك الزم والوجوب اذا تكررت أسبابها كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات ونفقات الأقارب عند تكرار

وضعها أهل الشرع كالفقهاء وعلماء الأصول ولا في أن الالفاظ الشرعية لا تحتاج الى القرينة في إفادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في أن هذه الدلالة لاجل وضع الشارع أو بالاشتراك بين أهل الشرع من المسلمين باختار المصنف الاول وقال (الحقيقة الشرعية بأن نفها الشارع) من المعاني القوية الى الشرعية لمناسبة (وهو الظاهر أو وضع) الشارع ايها (ابتداء) على ارتجال (واقعة عند الجمهور) والمذكور في المنهاج والمحصل عند المعزلة (وقال) القاضي أبو بكر (بالقائلي) من الشافعية (و) القاضي أبو زيد (الذوسي) منا (و) الامام نفا الاسلام (البرزوي) من كبار مشايخنا ومن في طبعه كسب الأئمة والامام صدر الاسلام (و) القاضي (البيضاوي) من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعية من الشارع للمعاني الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية (بمجاز اشهر) وقد ينسب الى القاضي بالقائلي نارة أنها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة أنها مستعملة في المعاني القوية وإن زادت شروط ولا اعتبار شرعاً ولما كان هذا باطلاً بالضرورة للقطع بأنهم مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذاب البدل الطويل في العلوم كيف يتصوره هذا قال المصنف تعالى شارح المختصر (والحق أنه لا ثالث) لهذه المذاهب ولعل القاضي لم ينص عليه ولا يلاحظ هذا القول (في كلام الشارع) ان وردت هذه الالفاظ الشرعية (قبل الاشتهار) عند عدم القرينة) نسق منها (على أيهما يجعل) فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكره على الحمل على القوي وهذا فائدة الخلاف (لنا الاستعمال بالقرينة) في الشرعي متحقق وهو أمانة الحقيقة وهذا انما يتصور وساغد عليه المنكر (و) لنا أيضاً (فهم الصحابة) الشرعي (كذلك) أي بالقرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتصور لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء (و) لنا أيضاً (عدم صحة النفي) أي نفي مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية (في اصطلاح المتصالح) وهو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلاة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة وهذا انما يتصور لولم يسم عدم الصحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المشرعة (و) لنا أيضاً (الاستمرار) للشارع (على) المعنى (الثاني) الشرعي (مع ترك الاول) القوي (البدليل) كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة (وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا للقطع بالاستسقاء على أن الصلوات مثلاً للركعات) وإذا كان مرادهم هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات (فاندفع ما في التحري) أنه لا يتم لجواز القطع) فيه (بالشبهة) بين كافة المسلمين وهجر القوي (أو) القطع (وضع) أهل الشرع) ثم ان الاستدلال بالاستمرار لا يغاير كثيراً الاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا أيضاً لا تخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع (والقول) في الجواب عن هذا الدليل (بأنها باقية على القوة) وهو الدعاء (وإن زادت) من القيام والركوع وغيرهما من الأركان (شروط شرعاً) لا اعتبار الدعاء (مع أنها لا نعم كإزالة) أي لا نعم مثل الزكاة (فإنها القوة التامة شرعاً التاميل المخصوص) لمال مخصوص فهذه تثبت حقيقة شرعية من غير ثبات لهذا العذر والمناقشة فيه بأنها باقية للتطهير أيضاً فهو التطهير للقلب والتجلي المخصوص شرط له أو وسيلة للنسبة لا تقتصر كثيراً فانها بعد التمام مناقشة في المثال (رد بأنه) أي هذا القول (يستلزم عدم سقوط الصلاة بلا دعاء) لأن المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والاركان لاجله (و) الحال أن الدعاء (ليس يفرض كافي الاخرس) بالاتفاق ولنا نقاش أن يقول ان القراءة فرض عندكم فليزمنه أن لا يتأدى بلا قراءته مع أن الأخرس يتأذى منه وان اعتذر أنه أقيم به تحريك اللسان للعذر فهذا القائل أيضاً يتأذى هذا العذر نعم يتم الاستدلال بهذا التحوم الخفية فلن لهم أن يقولوا يلزم على هذا أن لا تنفع صلاة القادر على الدعاء من غير دعاء مع أنه نصص ولا يتأذى من الشافعية هذا القول فان الفاتحة عندهم فرض وفيها دعاء والحق في الرد أن هذا مكارة فانه علم من ضروريات الدين أن الصلاة هذه الأركان وأحاديث بيان الصلاة أيضاً محكيات فبسه فإن قلت التنية شرط في الصلاة وهي دعاء نفسي

الحاجات اذا فهم انتصاب هذه المعاني اسبابا لهذه الاحكام من أدلة الشرع اما مجرد العموم عند القائلين به أو بالعموم وجوه من القرآن عند الجميع وتلك القرأتين تكريرات وتأكيدات وأمارات تعرف جملة الشرع بقصد الشارع الى نصبها اسبابا لادام المنع مانع فلو لدلالة الدليل على كونها اسبابا لم يجز استحبابها فاذا ن الاستصحاب عبارة عن التسليم بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى الدليل مع العلم بانتفاء المعيار أو مع نفي انتفاء المعيار عند بذل الجهد في البحث والطلب الرابع استحباب الاجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح ولترسم فيه وفي افتقار النافي الى دليل مستثنين (مسئلة ١)

أجاب بقوله (والغية لا تستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا) وأيضا النية خارجة عن الصلاة مقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء الآن بوجوب ادعاء نفيها على الآخر بعد النية وفيه ما فيه (ومنع كون صلاته صلاة شرعا) بل عبادة أخرى أقيمت مقام الصلاة كالغداة أقيمت مقام الصوم للعدس (كم قيل) في حواشي ميرزا جان (يستلزم أن لا يكون) الآخرس (مكافا بالصلاة) وهو باطل فان قلت لهم أن يسلموا ذلك قلت لعله يخالف الاجماع المنكروا للتحقيق الشرعية (قالوا ونقلها) الشارع (الفهمها العصابة) رضوان الله عليهم أجمعين (فان الفهم شرط التكليف) وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموا (فنقل النبأ التواتر ولم يوجد) أحادافضل عن التواتر (قلنا التفهم مشترك) بين كونها حقائق شرعية وبين كونها محازات فاهو حوكم فاهو حواجا (على أنه حصل) الفهم (بالبان النوى وقد نقل متواتر المعنى) وان لم يكن متواتر اللفظ (مع أنه قد يحصل) البان (من غير تصريح كالاطفال) فليجوز أن يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا والذي يظهر من تتبع كلام المحققين أن في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله أنه لو كان النقل الشرعي مصحفا لفهم العصابة أولا أنها وضعت لهذه المعاني فان الفهم شرط التكليف وفهم المعاني لا يكون إلا بعد العلم بالوضع وأيضا أنهم ماهرون بوجوه الدلالات ولو كانوا عواما أنهم امنة ولات موضع الشارع لنقل النبأ متواترا كافيا وأوضاع اللفظ لتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل أحادافضل عن التواتر حينئذ لا يراد الأول فانه غير مستلزم الإلزام ادعى المجازية بانه فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل النبأ بخلاف النقل فانه يلزم عنده معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم يبين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين وسلم أن هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل هذا أحادافضل عن التواتر وأما الثالث فله حورودا فيحوز أن يكونوا عواما بالتجربة ثم من بعدهم كذلك والتصریح بوجوب ضروريا لكن الامر غير خاف على ذي كساة فانه ما علم بهذا النحو أيضا كما هدا ناله مطلع الاسرار الالهية وما ينبه عليه أنه لو كان كذلك لصرح به أحد ولو في وقت كحصر حوا بعض أوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا أمارات ظنية فضلا عن القاطع فلا يليق بحال مسلم أن يجترأ على الله بما لا يعلم (وأما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كان حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب (لكن القرآن غير عربي) لاستعماله عليها وقد قال الله تعالى أنا أنزلناه قرآنا عربيا (فقد مر الجواب عنه) في مسئلة المغرب (تتمة) المعتزلة وسواهم من الحنفية الشرعية (حقيقة دينية وهو ما دل على أصول الدين كالإيمان والمؤمن وذو النية والمصطفى ولا مشاحة) في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا أنهم موضوعات مبتدأة بلامناسبة صحيحة التجوز والنقل واستدوا عليه بأن الإيمان يعتبر به الاعمال وسيله الكلام (مسئلة ٢) المجاز يصح شرعا في الألفاظ الشرعية (لعدم وجوب النقل) في التجوز خصوص الألفاظ بل يكفي معرفة أنواع العلاقات وههنا هذه الأنواع متفقة فيصح التجوز فيها أيضا فان قلت كيف يصح التجوز فيها عند اتباع الامام في الإسلام مع أنه لا بد له من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لها قلت هي ليست وضعية لها موضع الشارع وأما موضع الشارع فهي وضعية ثم انه بعد الشرح بلغت في استعمال المسلمين من أهل اللسان الى أنهم اتفقوا غير فرق بينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيها فيصح التجوز (قالوا الكفالة بشرط البراءة) أي براءة الأصل عن الدين (حوالة) وهذا الشرط قرينة عليه (والحوالة بشرط عدم البراءة كقالة) بمرسمة هذا الشرط (لاشراكهما) أي الكفالة والحوالة (في أدولة بالمطالبة) من التكفيل والتمثال عليه فتصح الاستعارة من الطرفين بكافي القرة والصيح (والشراء) يتجوز (في المثلث بالعكس) لعدم الدلالة السببية والمسببية وانما حاز من الطرفين (ل تكرار الاقتضار) من الطرفين فان المثلث حكم الشراء (قالوا الاحكام على ما كية)

لا حجة في استحباب الاجماع في محل الخلاف خلافا لبعض الفقهاء ومثاله التيمم اذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لان الاجماع معتقد على صحة صلاته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح وطولوع الفجر وسائر الحوادث فنحن نستحب دوام الصلاة الى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا للصلاة وهذا فاسد لان هذا المستحب لا يخلو اما أن يقر بأنه لم يقدّر دليلا في المسئلة لكن قال أنا ناف ولا دليل على النافي وأما أن يظن أنه أقام دليلا فان أقر أنه لم يدل فسنين وجوب الدليل على النافي وان ظن أنه أقام دليلا فقد أخطأ فاننا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه

أي غائبة فانها فائدة وضع الاسباب فله نوع عليه الشراء وله افتقار والشراء سبب الملك (والاسباب العلل الآلية) فانها آلة لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فبهمامن الطرفين (فلو عني بالشراء الملك في قوله ان اشترته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يفتق هذا النصف الا قضاء) لانه نوى خلاف الظاهر وقيسه ترفه فلا يقبله غير العليم الخبير (وفي عكسه) أي اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي (يعتق قضاء) لانه ليس فيه ترفه (وديانة) لان العليم يحازي على حسب النية (والوجه) في هذه المسئلة (أن الملك يستدعي الاجتماع عرفا) حتى لو ملك شخصان المادورال عن الملك فلا شك في مقتضاها حتى الكل لا يقال له انه ملك للدار (دون الشراء) فانه لا يستدعي الاجتماع في الاول لم يكن شيئا أو عني معناه حدث لانه وجد شرطه الظاهرى أو المئوى أيضا واذا نوى الملك لم يبحث لانه ما وجد الشرط وهو التملك جلة وفي الثاني لم يكن أو عني ظاهره ما حدث لانه لم يجد الشرط وهو التملك جلة واذا عني الشراء حدث لوجود شرائه الكل ولو غير مجتمع (ويصح) تجوز (السبب للسبب) فيما لا تكرر ولا افتقار (فيصح العتق للطلاق) فان العتق ازالة ملك الرقبة وهى سبب لازالة ملك المتعة كفاي الامة (و) يصح (البيع والهبة والنكاح) فانها ملائبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة (خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى (فهم) أي في الهبة والبيع والطلاق لاجل الفساد في التجوز من السبب الى السبب لان هذا الاعتقاد عندهم من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وأهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك ونحن نقول ان المخلوص راجع الى نبي المهر كما يكون في الهبة الحقيقية فالعني والله أعلم انا أحلنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للذي أي من غير بدل وأراد التي أن يتكهنها حال كون الواهبة خالصة لأبيها التي فانها تفسر له لا تخمل من غير بدل أو راجعة الى مطلق أزواجه المظهرات أي أحلنا أزواجه حال كونهن خالصة لك من دون المؤمنين فانهم أمهاتهم لا تخمل لهم وأما تخصيص المجاز لشأن النبي كما يقوله الشافعي رضى الله عنه فبالوجه له فقدر ثم ان كون هذه الامثلة مما تخمى فيه غير ظاهر لان الهبة والبيع عقدان مخصوصان بسيان ملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص بسبب الملك المتعة وليس أحد هما سببا لآخر بل هما سببان في واحد فان النكاح سبب لملك المتعة والبيع والهبة أيضا سببان الآن النكاح بالذات وهما بالعرض وكذلك الاعتناق تصرف من المعنى في المملوك وجوب العتق والتطلاق تصرف من الزوج في الزوجة وجوب زوال ملك المتعة فليس أحد هما سببا لآخر فلهذه الامثلة خارجة عما نحن فيه من اطلاق السبب على السبب فلا يتخلص الآن نعم السببية بأن يكون سببا أو سببا لما وضع ذلك الشيء له فالبيع والهبة سببان لما وضع النكاح له وكذا العتاق سبب لما وضع الطلاق له وهو زوال ملك المتعة وهذا ويمكن أن تحول هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لاشابهة النكاح بانها مافي افادته ملك المتعة ولا يجوز العكس أي استعمال النكاح فيما لا يعدم افادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهم هذا والطلاق أيضا مشابه للعتق في ازالة ملك المتعة وأما العكس فيسبحي معاله مشروحا ان شاء الله تعالى (ولا يجوز بالسبب) المحض الغير العلة (عن السبب عند الحنفية خلافا له فصح عنده الطلاق للعتق دونهم) أي دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك (لهم أن المجوز) لصفة التجوز (الاعتباري) أي علاقة اعتبر نوعها من الواضع (ولم يثبت) نوع التجوز (بالفرع عن الاصل بل) ثبت التجوز (بالاصل عن الفرع) فلا يصح بالسبب الذي هو الفرع عن الاصل (اذ لم يجز وبالفرع) (للمسألة بل) حوزوا (العكس) أي السماء للطر (الأن يختص) بالسبب (أي يكون له خصوصية عرفية موجبة) للانتقال لا يعنى أنه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى اني أراي أعصم خيرا لان الحر سبب غير مختص بالغيب على أن كونه من هذا الغيب ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤل (حينئذ) يصبر السبب (كالمملوك يجوز) فيه

فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو إجماع فان كان لفظا فلا بد من بيان ذلك اللفظ فلعلة يدل على دوامها عند
العدم لا عند الوجود فان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود جميعا كان ذلك متعكبا بعموم عند القائلين في قبب اظهار
دليل التخصيص وان كان ذلك بإجماع فالإجماع متعقد على دوام الصلاة عند العدم أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا
إجماع مع الخلاف ولو كان الإجماع شاملا حال الوجود لكان المخالف خارقا للإجماع كما أن المخالف في إقطاع الصلاة عند
هبوب الرياح وطولع النجم خارق للإجماع لان الإجماع لم يتعقد مشروطا بعدم الهبوب وأنه قد مشروطا بعدم الماء فإذا وجد

التجوز (من الطرفين) من المسبب للسبب وبالعكس (كالنبت للقيث وبالعكس) ولعل الشافعية لا يفتنون بهذا بل لا يسمون
عدم ثبوت هذا النوع وبنهون الاستقراء وخصوص عدم إجازة المطر للسماء ونحوه بالعكس لا يصلح حجة لجواز أن يكون
هناك مانع آخر والمثال الخريف لا يكفي لتصح القاعدة الكلية هذا ولنتكلم في فرعية مسألة الاعتاق فأعلم أن تقريرهم عدم
حصة تجوز الطلاق للعقاق باعتبار علاقة المسببة لا يوجب عدم الصحة لعلاقة أخرى فانه يجوز أن يكون استمارة لا شتر كما
في كونهما ازالتين للثبوت وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والجواب عنه من وجهين الأول ما أفاده الامام غير الاسلام أنه
لا يكفي الاشتراك في مطلق الأوصاف كيف والأصح السماء للارض والاسد للعل لاجل الاشتراك في الشبهة والحيوانية
بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس ههنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة المخصوصة والطلاق لازالة
القيد ولا اتصال بينهما فلا تصح الاستعارة ومعنى الامام أن الاعتاق ازالة الملك حتى يتجزأ يتجزأ الملك فالمراد منه أن
التصرف الصادر منه هذا لأن الاعتاق هذا كيف والألفاظ السريعة اعتبرت فيها الأوضاع اللغوية ورد على أن الاندلس لا بد
للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعقاق قد اشتركا في
أوصاف كالزوم وعدم تأثير الهزل وإفادته حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعقاق فينبغي أن تصح الاستعارة
بينهما ولو حارر رضا مطلق الاسرار الالهية بهذا وجوابه أن مراد هذا الخبر أن لا بد ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع
كيف شرع لا في أي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة مبنية على المشاركة في أخص الأوصاف المشتهرة بحيث يصح
الانتقال وهذا الوصف ههنا أي في السرعات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية اشتهرت بأحكامها باعتبار الاشتراك
فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لأجله اذ الاعتاق تحدثت قوة شرعية والطلاق يرتفع قيد النكاح فان هذا من
ذلك ههنا ما عندى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا واعترض في التلويح بأن الاندلس أن الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة الملك
ومن ادعى فليس له البيان ولا يكفي كون المعنى المنقول عنه مراعى في المنقول بل نقول لا نقل ههنا فان الاعتاق في اللغة لازالة
الملك لا غير وأما اثبات القوة فلا يفهمه إلا الأفراد من الفقهاء ومعنى الاعتاق يفهمه كل أحد هذا قال مطلع الاسرار
الالهية ناقل عن جدى المولى الشهيد قطب الملة والمدبر انه لا نقل بل في اللغة الاعتاق لاثبات القوة فان كل أحد يعلم ويحكم
بأن الرقيق ضعيف والعقيق قوى والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قوله ان اثبات القوة لا يعرفه الا
أحاديث من الفقهاء والدليل على كونه موضوعا بآراء هذا المعنى أن العقيق في اللغة القوى والعقيق القوة فإذا جعل أفعالا
يكون اثبات القوة فان معنى المجرد محفوظ في أبواب المز يدوم ادعى النقل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه
خلاف الاصل وكذا المختص عن البيان لمن ادعى أنه في اللغة لهذه المعنى فان الظاهر أيضا عدمه والازم الاشتراك هذا ثم بقي
كلام أورده صدر الشريعة وهو أن التجعيل للطلاق مستعارة لزالة الملك لا لاعتاق فينبغي أن يقع العقاق وأجيب بأن الاعتاق
تصرف شرعى لا بد من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجاز اوزالة الملك يدل عليه مجاز اطلاق السبب على المسبب وأما الطلاق
المستعارة لزالة الملك فلا يدل على الاعتاق أصلا وأورد أنه يجوز أن يقع العقاق بالذلة الاتزامية وأجيب بأن ازالة الملك ليس
مازوم للعقاق فانه يكون بالتبع ولذا لا يعتق بقوله لملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتاق وليس ههنا الا اذ قصد ازالة الملك
العقاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار الالهية بأن ازالة الملك لا يقال ما زوم العقاق وأما قوله
لا ملك لي أخا برع عدم ملكه فان وحده مالك آخر فله والا كان حرا الاصل بخلاف ما نحن فيه وأيضاً بارادة الاعتاق من الازالة
لا يلزم التجوز في المجاز بل يجوز أن يكون على طريق الكتابة السياسية هذا * الوجه الثاني أن استعارة القوى للضعيف محصة

فلا اجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بهذه جامعة فأما أن يستحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال وهذا كأن العقل يدل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يثبت له دلالة مع وجود دليل السمع وهذا انعقد الاجماع بشرط العدم وانتهى الاجماع عند الوجود أيضا فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يصادف نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يصادف نفس الخلاف اذ لا جاع مع الخلاف بخلاف العموم والنس ودليل العقل فان الخلاف لا يصادف فان المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف اذ قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من

دون العكس فلا يقال للاسد زيد بل بالعكس وهذا الاعتناق أقوى في ازالة المالك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق العتاق وأورد صاحب التلويح بأن الاعتناق فاصرف ازالة المالك لانه يبق أثر من الولاء وأيضاً ليس ضروريا في التشبيه كونه أقوى وجوابه أن الاعتناق يجعل الرتبة قوية بعدما كانت ضعيفة بالملكة له تأثير قوي في ازالة المالك من الطلاق فانه لا يلزم نصف المالك أصلا بل يرفع قبل ذلك النكاح وهو ملك ضعيف فازالة ضعيفة والولاء ليس أثر المالك بل لجهة كلمة النسب ومن ضروريات العربية أن الاستعارة للضعفة وهو في استعمال الاشد في الاضعف دون العكس هذا والله أعلم بأحكامه **مسئلة** قال الامام الرازي (المجاز انما يكون في اسم الجنس) فقط (وأما الفعل والمستق فيوجد فيه ما بالتبعية) أي بتبعية المشتق منه (وأما الحرف والعلم فلا يوجد فيهما) أصلا بالذات ولا بالتبع (وقيل بوجوده في الحرف أيضا بالتبعية) أي بتبعية المشتق الذي يعبر عنه المعنى الحرفي كما يقال بالاعلاصاق بالمجاز يقع أولا وبالذات في الاصلاق وبتبعية في الباء (وهو الحق) فان الاستعارة تشهد بان في الحرف مجازا كما سيظهر ان شاء الله تعالى (وقال) الامام حجة الاسلام (في المستصفي قد يدخل المجاز في الاعلام أيضا) اذا وجد علاقة محكمة للانتقال (وهو الحق تقول هذا اسيدويه) استعير المجز في النحو (وكل فرعون موسى) أي لكل مبتذل بحق هذا **مسئلة** كل منهما أي الحقيقة والمجاز (باعتبار تبادر المراد وعدمه ينقسم الى صريح) وهو ما ظهر المراد منه (وحكه ثبوت الحكم) الذي جعل الصريح بعباله (يعني الكلام) من غير توقف على التمه (كصيغ العقود) التي لا يستعمل فيها الرضا (والقسوخ) كانت طالق وانت حر والصير فيه وان كان كناية على ما قاله لكن الطلاق صريح في معناه المراد والحق أن الضير الموقوف بالقرينة صريح أيضا (ومنه المشترك المشتق في أحدهما والمجاز المتعارف) الذي هبته حقيقة والمجاز الموقوف بالقرينة كهذا بنى (و) ينقسم (الى كناية) وهي ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها (الابنية أو قرينة) دلالة على تعيين المراد (ومنه أقسام انقفاء) من الخفي والمشكل والجعل والتشابه (والمجاز القسري المشهور) انفي القرينة (وهي هنا فوائد الاولى قالوا لوجرى على لسانه غلطاً أنت طالق) عند اعادة التسيب أو غيره (يقع) الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى أنه يقع ديانته وقضاء (ولو أراد الطلاق من وثاق) وهو المعنى الاصلي (فهو زوجته ديانته) ولا يقع الطلاق الا قضاء لانها كما يظهر لا بالسراير قال الشيخ ان الهمام (والحق في الكل) أي لخطا واردة الطلاق عن الوثاق (الوقوف قضاء فقط) لا ديانة (الآثرى) أنه لا يثبت حكم البيع والشراء مع الهزل له بدم الرضا بالحكم) دون التسب فان الماهزل يتلفظ الكلام بالقصد والرضا لا بقصد وقوع الحكم (فبالسب أولى) أي بعدم ثبوت الحكم بعدم الرضا بالسب أولى كافي الغلط هذا وفيه شبهة من انقضاء فانه لا يصح قياس الطلاق ونحوه على بيع الماهزل بهذا النحو فانه مع فارق لأن المراد في البيع شرط ويختلف حكمه عن السب وبقيس الانقضاء بخلاف الطلاق فيثبت لقاتل أن يقول فقد ان الرضا له عدم ثبوت الحكم في البيع لافي الطلاق ونحوه (و) الآثرى أنه (لا كفارة في عين جرى على لسانه من غير قصد اليه كالأول والله وبلى والله) فكذلك الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم قالت أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها زلت في قول الرجل لا والله وبلى والله واه الجارى ولعل القائل يوقع طلاق الغاطل بتم وجوب الكفارة في اليقين من غير قصد ولا بعد فيه أيضا فانه لا يتلوه في قلة تثبت في تعظيم اسم الله عز وجل ومشايخنا يؤولون اللغو باليقين على المباحي بظن الصدوق وهو أيضا متقول عن بعض العصاة قال الامام مالك هذا الذي وجدته عليه السلف هذا (وكيف) يقع طلاق الخاطي (ولا فرق بينه وبين النائم عند العلم بالخبر) في عدم القصد واذا لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد (نعم لا يصدق غير العلم بالخبر) بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطا (وهو القاضي عملا بالظاهر)

الدليل شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم تشمل الصيغة لكني أخصمه بدليل فعله الدليل وههنا
المخالف لا يشمل تناول الاجماع محل الخلاف اذ يستحيل الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه الدقة
لا بد من التنبيه لها فان قيل الاجماع يحترم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف قلنا هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم يكن
المخالف خارجا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود ففي الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل فان قيل

لوجود العقل والادراك فيقع قضاء (ولا رد الحديث ثلاث جدهن جدوهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة) رواه الترمذي
فانه يدل على أن لا اعتبار للصدق في هذه العقود أصلا وعدم الورد (لان الهازل راض بالسبب) وايقاعه (لانا حكم) فاذني
بدل عليه الحديث أن لا اعتبار للصدق في الحكم (والفالح غير راض بشئ منهما) فلا يكون في حكمه هذا (الفائدة الثانية)
قيل هذه الالفاظ (أي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ) أسباب خارجية (لا أحكام) على مثال سببية القتل للوث في الخارج
وانما يقصد وقوع (الحكم) المقصود بالانشاء منها بطريق قصد أثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي لا بطريق أن يقصد هاتين
المؤثرتين في الاحكام (فهذه الالفاظ ليس لها معنى) يعتبر عند الايقاع (بل أنفسهما معان خارجية يمكن أن يقصد الدلالة
بالالفاظ الاخر عليها) قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السبهي قدس سره وان لا فائدة
بعيد عن مثله والله أعلم بالصواب اهـ (أقول ذلك شئ يحتاج فانه حينئذ كيف يصح التجوز عنها) فانه لما لم يكن لهامعنى في
أى شئ يتجاوز الى شئ (وكيف تتصف) هذه الالفاظ (بالحقيقة) لانها من الالفاظ الدالة (وكيف يلزم الجمع بينهما) أى بين
الحقيقة والمجاز مع أنهم يلزمونه في مواضع ويستخلصون عنه (وكيف يقبل التعليق) فانه من خصائص المعطى (وكيف
يصدق بديانة) اذا أريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لهامعنى جازت الارادة باطلا ولا ظاهري بل اذ خلافة (الى غير ذلك من
المفاسد بل الحق أن الاعتبار لعنى قولنا وبالذات) في سببية الحكم (وهو الكلام النفسى ثم بلغناه أدبر الحكم على دليله)
وهو اللفظ (وجودا وعدما) فان الامر الحشى لا يبنى عليه الحكم فتعذر (كرخصة السفر والمناط) (الرخصة) (حقيقة
هو المشقة) لكن لما كانت غير مضبوطة والعبرة منها قدر يخفى أدبر الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه
المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه أو منفك كالاظهير فانها لا تلزم الاحكام بل تدل على الصداق
وهو محقق في نفسه بسببه ومنها ما هو سبب للحكم خارجي لولا تلك الالفاظ لم يكن هناك (المولى المحقق لا ينكر اعتبار
المعاني رأسا بل يقصده قدس سره أن هذه الالفاظ من القبيلة الثانية وانما بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها
عليها أسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للوث لأن شأنها شأن الاخبارات وليس لها معان متصقة في الخارج كما
في الاخبارات بل هي أنفسهما معان يمكن أن يتجزئها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لا فائدة معان
ذهنية ولم يقصد هذا المحقق قدس سره أن هذه الالفاظ أنفسهما من حيث هي أصوات أسباب كلف وحينئذ يلزم وقوع طلاق
المعقود عنده ولم يقبل هو به وهذا كلام ممكن غاية المشقة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الغفاه فان صيغ العقود والفسوخ
كما سيجي اخبارات فهي اعتمدت على طلاق واقع بسببه الذي هو تطبيق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا خلال هذه الصيغ ومال
الاقارب وما في عدم كون شئ منها أنشأنا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها أنشأت الآن يقال هب أن الامر
كذلك ان شدد لكن لما كان سبب وقوع الاحكام المتجزئها بهذه العقود ولولا هذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم
بمتحققه الا بهذه الصيغ فأقيمت هذه الصيغ مقامها فالأثر الحاصل به حاصل بها فقيل قد قصدتها آثارا خارجية وهذا المختلف
الاقارب فانها اعتمدت على المتجزئ عنها الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام
ولا بعيد أن يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق أن سببية الاعتقاد لانبات القوم مثل سببية سبب خارجي لا أثر خارجي
فيمكن أن يراد به أن الالفاظ العقود والقبوح التي لا تؤثر في الهزل والا كروا ولا يستقرط فيها الرضا بسببها كسببية أسباب
خارجية لا آثارا خارجية وذلك لان وقوع طلاق الهازل وانما لم يعرف أنه غير متوقف على الرضا والقصد الى المعنى
كفى البيع وأنه أقيمت هذه الالفاظ الظاهرة في المدلول على مدلولاتها فتوزأ آثارا خارجية لاجل هذه الاقامة ولا يلتفت الى
المعاني الا فيما لا تم تعبر السببية من أنفسها كأذا أريد بها معان أخرى غير ظاهرة كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى

فالدليل الدال على صحة الشرع دال على دوامه إلى أن يقوم دليل على انقطاعه قلنا فنظر في ذلك الدليل أهو عموم أو نص يتناول حالة الوجود أم لا فإن كان هو الإجماع فالإجماع مشروط بعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فإن قيل ثم تنكرون على من يقول الأصل أن كل ما ثبت دام الوجود قاطع فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه بل النبوت هو الذي يحتاج إلى الدليل كما أنه إذا ثبت موت زيد وثبت سعادته أو بطلان دوامه بنفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل لأن كل ما ثبت جاز أن يدوم وأن

موجود اعتبر بسببه وأنيط الحكم به في معان يمكن التعبير عنها هذا وبعد لا يتخلو عن قلنا والله أعلم بمراد عبده السكرام الفائدة (الثالثة) كتابات الطلاق نحو أنت بائن وغيره وإن عندنا لأعلى الزوج الرجوع إليها لا ينكح جديد إلا بإذنه الغليظة بايقاع ثلاث فحينئذ لأعلى النكاح الجديد (الاعتدائي بالنص) فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق أم المؤمنين سودة بهذا اللفظ ثم بعد الاستفهام راجعها وفي حكم هذا اللفظ ما سترى رجل وأنت واحدة قال مطلع الأسرار الإلهية أن الأحاديث الصحاح المروية في كتب الحديث تدل على أنه لم يطلقها أو أعاد التطلق حتى استشفعت ووهبت فبأنها لم تطلق من المؤمنين عاتقة ونمت لأجل أن تحس في زمره الأزواج فأمسك عن طلاقها وفضل الأحاديث ومن شاء فليرجع إليه إلا أن زاد بالطلاق الإذنه بايقاع الثلاث في الأحاديث المروية في كتب الحديث وهو بعد هذا أنه لا يحتاج في إثبات كونها رجعت إلى تعقب كثير فإن اعتدى وأمثالها لادل على اليقونة أصلا فلا تكون مثبتة بإياها (و) كتابات الطلاق (رواجع) يصح للزوج الرجوع إليها من غير تجديد نكاح (عند الشافعي لأن المراد من هذه الألفاظ إذا تعين صار كالصريح) في إعادة الطلاق وفي الصريح تقع رجعة فكذلك هنا (إنسان اليقونة باقية على معناها) لأنها صارت بمعنى الطلاق (والاستقرار) في المراد (باعتباراته) أي تعاقب اليقونة بأي شيء (فلا يعلم بائن من الخير أو من النكاح) فصارت كآية من هذا الوجه (فإذا تعين البتة) في المطلق أنه النكاح (عل بحقيقة اللفظ) وهو اليقونة عن النكاح (فقع البائن) ولا نسلم أنها بعد تعين المراد صار كصريح الطلاق وبذلك علمناه هذا وأطلع الأسرار الإلهية قدس سره ههنا تحقيق هو أن الطلاق كإفادته عبارة عن رفع قيد النكاح وهو اليقونة ثم التصرفات المتصرفة على حسب ما اعتبره الشارع ألا ترى أنه لا يقع ألف طلاق وكذا طلاق بائن لا تحل إلا بعد التحليل من الزوجين وقد عبق الشارع الرجعة بقوله تعالى الطلاق مرتان فإمساك عسر ورف أوسر ثم بحساب وهو مجرد رفع قيد النكاح بأي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق بأي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيقه بالرجعة وما كان دون الثلاث وحينئذ لا يخفى ما في الاستدلال فإن غاية ما زعم أن مدلول الكتابات اليقونة وهذا مسلم ولا يلزم منه الوقوع بذلك أي على وجه اليقونة وعدم صحة المراجعة إلا بعد اعتبار الشارع هذا النوع من التصرف ولم يعتبر كإفادته إليه الكرية وكان قدس سره ببالفقه وقد سمعت مكررا من لسانه الشريف أن الطلاق البائن الخفيف ليس بشيء عند سوى ما يدل به المال هذا وهذا لعدم الاعتراف بالقصور في أمثال هذه المعارف يبرز ما يتعلق بالباطل من حاصل الكرية أن الطلاق المشروع أطلقه بعد تطبيقه وحكمه الأمساك بالمعروف بالرجعة أو التبرع بإحسان بتركه أو بالطلقه الشائع على الاختلاف وعدم محل الأخذ عند التنشور ولولم يقصد الطلاق بالمشروع لا تنحصر الطلقات في التكرار ولم يقع الاثنان أو الثلاث دفعة والمراد بالتكرار أن يكون في طهرين كما بين في الحديث وحينئذ نقول لا يلزم تعقب الرجعة إلا في الطلاق المسنون فإنه طلاق واحد راجع بالاتفاق وأما الكلام في أنه هل يقع طلاق بائن عند الإيقاع وإن كان غير مشروع فلم يلزم ثم أنه لا بد من التخصيص أيضا ما لم يكن على مال فصرحة ظنية فيصم الزيادة عليه والتخصيص نعم في مطالبة الدليل على اعتبار الشارع هذا النوع من التصرفات فأقول والله التوفيق أن الله تعالى أباح الخلع وجعله سببا لوقوع الفرقة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما بين في أصول الإمام فخر الإسلام رحمه الله تعالى وسبحه فقد علم أن في ملك الزوج طلاقا موجبا للفرقة في الحال يصح أخذ المال عليه وإذا كان في يده ذلك بالعوض فكذلك يكون في يده من غير عوض بل أولى لأن رد المعطى نوع دونه هذا ما عندنا والله تعالى أعلم بأحكامه الفائدة (الرابعة) كتابات الطلاق مجاز (لأجل دفع ما أورده الشافعي رحمه الله أنها لما كانت كآية عن الإطلاق فيكون حكمها حكمه فيقع رجعات (فقيل) في تحقيقه أنها ليست كآية حقيقة (لأنها عوامل بحققها) فلا تكون كآية (وفيها أنه لا تنافي) بين كونها عوامل بحققها وبين كونها كتابات فأنها تكون

لا بدوم فلا بد له وأمه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا والدار آتيت لا تهتدم مات لهم دم أو يطول الزمان لما عرفنا دأمه بمجرد ثبوته كما إذا أخبر عن قعود الأمير أو كنه ودخوله الدار ولم تبدل العادة على دوام هذه الأحوال فإلا لنقض بدوام هذه الأحوال أصلا فكذا نكسر خبر الشرع عن دوام الصلوات مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع الوجود فيفتقر دأومها إلى دليل آخر * فان قيل ليس هو أمورا بالشرع فقط بل بالشرع مع الانعام قلنا نعم هو أمورا بالشرع مع

حقيقة ومجازا (وقيل) ليست كتابات (لأنها ليست مستمرة المعاني) فان معانيها الوضعية هي الينونة معلومة (والتردد) انما هو (في) أمر (خارج) من معانيها وهو متعلق بالينونة فلا بد من أي بآئنه من الخبر والنكاح أو شيء آخر فلا يوجب هذا الاستنثار كونها كتابات (وفيه أن الكناية باعتبار استنثار المراد المستعمل فيه) وهو حاصل ههنا وان كان من جهة التردد في المتعلق (وان كان المعنى الوضعي معلوما كالمتكلم والخاص) المستعمل (في فرد معين) ففرقة المعاني الوضعية لا تخبرها عن كونها كتابات ثم انه رد على هذين القولين أنه اذا لم تكن كتابات ينبغي أن تكون صراخ حقيقة فلا يسيطر فيها النية ويلزم الحكم بعين الكلام ولم يقل به أحد وأيضا انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن اراد الشافعي رحمه الله أنه أن يقول أن هذه الالفاظ بمنزلة صريح الطلاق لانها صريحة فيه أو كناية فيه وعلى التقديرين يكون مناهيا للطلاق فتقع رجعتا فهو لا ينفع انكار الكناية في شيء (وقيل) في التحرير (التجوز في الاضافة) أي اضافة الكناية الى الطلاق والجميع حقيقة أنها كتابات الفرقة البتة البائنة (فان المفهوم منها) ظاهرا (أنها كناية عن الطلاق) وفي معناه (وليس كذلك والواقع رجعتا فان الواقع لفظ الطلاق رجعي) وهذا صحيح وكاف في الجواب ودفع الاراد فتنبر * الفائدة (انها ماسة في الكناية) قصور ظاهر (وخفاء صريح) كما نبأ على محله (ففيه شبهة العدم) أي عدم ما قصده فانه يجوز أن كان قصده غيره من المعنى وكذا انه شبهة احتمال آخر (فلا يثبت به ما يندري بالشبهة) وهي الحدود والازم ثبوته مع منافية (فلا يحكم مصدق القاذف) أي القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة أن يدنك الصدق كما يحتمل أنك صادق في القذف (والاعترض به) أي بالقذف والتعريض هو أن تلفظ بكلام دال على معنى قصده بمعنى آخر (كاستبران) فانه دال على نفي الزنا عن المتكلم والغرض منه النسبة للمضابط مثلا بالزنا وهذه الارادة أمر خفي في حكم العدم فلا يعتبر به وفي هذا خلاف الامام أحمد بن حنبل * (تتمة في مسائل الحروف) التي عليها مدار المسائل الفقهية ونسبت الحاجة اليها (اعلم أن حقانها وابط جزئية) يرتبط بهما شيان (ومعانية) في الملاحظة (فلا تستقل بالمعقولة ولا تكون ركنا في الكلام الامع ضمنية) فانها لا تستقل استقلالها ولا تلاحظ الاتباع كما عرفت (وهي اقسام منها حروف العطف * مسئلة الواو والجمع مطلقا) سواء كان بالبعية أو بالترتيب أو بالعكس (في التعلق) بما تعلق به الاول كافي عطف المفرد على المفرد (أو التحقق) في نفس الامر كافي عطف الجملة على الجملة (وقيل للترتيب) خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية ونسب الى الشافعي لكن الامام غير الدين الرازي شديد النكير عليه (ونسب) هذا القول (الى) الامام (أي) حنيفة كما ينسب اليهما المعية لقوله في ان دخات الدار (فطابق وطابق وطابق لغير المدخولة تبين بواحدة) أي بطلقة واحدة وبلغوا ثبات عنده (وعندهما) تبين (بثلاث فتوهم أنه) أي اختلاف في هذا الفرع (بناه على ذلك) الخلاف في الواو عنده لما كان للترتيب تعلقت الطلقات الثلاث مرتبة فوقت كذلك الحمل اذ هو غير صالح لوقوع المرتبات من الطلقات بانث بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو للبعية تعلقت الكل معا فوقت كذلك الصلح الحمل لغير المرتبات (وليس) الامر (كذلك) بل لا اختلاف في أنه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء (بل) انما اختلفوا في هذا الفرع (لان) موجب العطف عنده تعلق المتأخر (أي المعطوف) (واسطة المتقدم) أي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق (فتزني مرتبات) كذلك لان المعطوف بالشرط يتجزئ عنده على نحو ما تعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع مرتبا ولا يدخل فيه للواو فثبت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل أن موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا يدخل فيه لكون الواو للترتيب فلا بد أن الترتيب انما جاء لكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والوساطة جاءت من الواو فصلا لها داخل (وقالا) التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترك الكل في التعلق ولا ترتب في التعلق. و (الزول بعد الاشتراك في التعلق فتزل) الطلقات (دفعه) وانما

العدم وبالاعتناء مع العلم أم مع الوجود فهو محل الخلاف فما الدليل على أنه أمر في حالة الوجود بالاعتناء ؟ فان قيل لأنه منهي عن إبطال العمل وفي استعمال الماء إبطال العمل قلنا هذا الأمر لا يجري إلّا ما جرى إلّا إليه وانقضاء الحاجة إلى الدليل وهذا الدليل وإن كان ضعيفا فبما ضعفه ليس من حظ الأصولي ثم هو ضعيف لأنه إن أردتم بالاطلاق إحباط ثوابه فلا نسلم أنه لا يثبت على فعله وإن أردتم أنه أوجب عليه مثله فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قررناه من قبل فان قيل الأصل أنه

يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فإن التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالمرتبة يفرض على نحو ما يتعلق بموضوع إن أراد تخصيصه على نحو التعلق اللفظي من جهة الأعراب وإن أراد تخصيصه على حسب ما اتصف المعلق من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع فإن الترتيب ههنا في نفس الارتباط اللفظي من غير ترتيب في وجود المرتبط (كفي) صورة (تأخير المرتبة) إذ تقع فيها السلاط بالانفتاح وفوق الامام بأنه إذا كان في الكلام معنى يتوقف أوله على آخره يتوقف الكل على كل واحد على الشرط فيستغلن كلهن دفعة واحدة فتأمل فيه (لنا النقل عن أئمة اللغة) أنها الجمع المطلق (ومنه سيديوه) وقد تكررت منه (حتى نقل الاجماع) منهم الناقول للاجماع السيرة في السبيل والقارن في وفوقه في به قد خاف تعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدينوري وأبو عمرو والزاهد كذا في بعض شروح المناهج ولهذا أورد المصنف بصيغة المجهول ولعل الناقول أراد اجماع الاكثروهم عند اعتدال اختلاف من خالف لتكون الأمور جلياً غير قابل للنقاش فتأمل (د) لنا أيضاً (عدم صحت في الجزاء) ولو كانت للترتيب لصحت في الجزاء (كالقضاء) فلهذا ما كانت للترتيب صحت في الجزاء (ومنع اللازمة) كفي التعريف (مستند ابنه) فإنه للترتيب ولا يصح في الجزاء (أقول مدفوع فإن التراخي في الواو (لم يقل به أحد) فلو كان فيه الترتيب (فأما بالامهية أو مطلقاً) عن الماهية وعدمها (فيسلم أن يصح) في الجزاء ولا يكون كتم ادفيه مهلة متافية للجزائية وهذا غير وافي إذ لا يلزم من كون الحرفين بمعنى كونهم متساويين في صحة الضم وبارتفاع الاستفاد بل لا يرتفع المنع فتدبر (واستدل) على المختار (ب لزوم التناضح في تقديم السجود على قول طاعة) كفي سورة النقرة وإذ قلنا ادخاوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة (وبالعكس) أي تقديم الحطة على السجود كفي سورة الأعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا (مع اتحاد النصة) في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم اختلاف قطعاً (وباستماع تضاعف زيد وعمر و جعفر يد وعمر وقوله أي استدلال باختناغ هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب والالزام التضاد وهما حصصان قطعا أو لا وليس للترتيب بل الجمع المطلق (والشكر ارفي بعده) أي واستدل ب لزوم الشكر ارفي مثل جاز يد وعمر وبعده على تقدير كونه للترتيب ولا يبعد هذا تكرار فعله أنه ليس للترتيب (وأوجب) عن الوجه الثلاثة (بجواز التجوز) في الواو فإنه للترتيب في أصل الوضع وههنا استعمال في الجمع مجازاً (قلنا) المجاز (خلاف الأصل فلا يصح) إليه (البدليل) دال على أن الموضوعه شيء غيره (وليس) دليل كذلك فلا يحتمل التجوز (فيتم) الوجوه (وأورد نقضا) على كون الواو إطلاق الجمع (أو لا قوله لغير المدخولة طالق وطالق تبين واحدة عندنا) إذا كان (بالقائه) ولولم يكن الترتيب مستغدا من الواو لكانت بواحدة (والجواب) أن البيوتنة واحدة ليست لأجل الترتيب المستغدا من الواو بل (ذلك لفوات المحل قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير) حتى يتوقف الأول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الأول حين تلفظه وفات المحل ثم لو ثبت حكم الثاني ثبت حين تلفظه وزمانه بعد زمان الأول الذي فات فيه المحل فلفظه ولا دخل فيه الواو وذلك لأن الأصل في الانشاء عدم انفصال الحكم عنه أصلاً لا مانع كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قد روي عن الإمام محمد أنه انما يقع بعد الفراغ عن الأخير فليس التماقب في الوقوع لتعاقب في التلفظ أجاب بقوله (وما) روى (عن) الإمام (محمد أنه يقع بعد الفراغ عن الأخير فيقول على العلية) أي بالوقوع فإنه ما يفسر غ احتمال المغير فائم فلا يحصل العلم (ولهذا) أي لأجل أن الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ (يبطل نكاح) الأمة (الثانية في قوله هذه حره وهذه عند بلوغ تزويج فضولي أمته من) رجل (واحد) في عقد لصيرورة الأولى حره ونقض نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الأصل (لا يحتاج) نكاح (الأمة على الحره) وقد يناقش بأن امتناع نكاح الأمة في الحره انما هو في ابتداءه لا في البقاء كيف ولو تزوج أمته بعقد واحد ثم اعتقت أحداهم لا يبطل نكاح الأخرى وفي الابتداء ان اعتبر حال الانشاء والتوقف في تلك الحال كتابها أمثان وإن اعتبر حال

لا يجب ثبوت النسب وجوب استئناف الصلاة مستكول فيه فلا يرتفع اليقين قلنا هذا باعراضه أن وجوب المضى في هذه الصلاة مستكول فيه وبراءة التمسك بهذه الصلاة مع وجود الماعشكول فيه فلا يرتفع اليقين ثم نقول من وجوب الاستئناف بوجهه بدليل يغلب على الظن كإرفاع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قدر رفع النسب في بعض المواضع فالسائل فيه متعارضة وذلك إذا استنبت مية بمدة كاه ورضيعة بأجنبية وما طاهر عما نجس ومن نسي صلاة من خمس صلوات

التي فادفعها كتابها من آخران فلا وجه للفساد ولأن أن تقول إن النكاح حقيقة هو النافذ فإن الموقوف في عرصة أن يكون نكاحا كيف ولا يجعله ما شرع النكاح لأجله فهو نكاح من وجهه دون وجهه فإذا عتقت الأولى نفذ نكاحها وهي حرة فلم يبق إلا نكاح لا يشاء النكاح بل لحق بالحرمان مادامت أمة وهذه الحرة تجتهد فبطل العقد الموقوف فلا يتخذ بلحق الحرة لأن ما بطل لا يعود ثم قيل أنه على هذا ينبغي أن لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير أن الزوج والتوقف على إجازته فإن نكاح الأولى أيضا موقوف وهو لا يخرج عن الحلية ولا يبطل الموقوف الآخر ويصل ويقال يبطل نكاح الثانية أن أجاز الزوج قبل نكاح غيرها نكاح الأولى والأولى يظهر من التيسير التزامه قاله قال إذا لم يتبها هذا الاعتناق نكاح الأولى بغير موقوفي على إجازتها أو أجازة ولها ما بطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد بهذه الالتزام فإنه قال الإمام غير الإسلام في بيان صورة هذه المسئلة فقلنا إن الجامع زوج أمسين من رجلين غير أن مولاهما وبصير أن الزوج اه وقال في الكشف ولوا عقدهما في كلمتين من فضلتين ومتصنتين بطل نكاح الثانية ويبقى نكاح الأولى موقوفي على إجازة الزوج ولا تنقض هذه المسئلة حق الانضاح إلا إذا ذهبت ما نفى عن عليهما من أن نكاح الحرة ولو موقوفي بغير إجماع الأمة عن محلة إنشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن إلى حين وما ليس بمحل لإنشاء العقد ليس محلا للإجازة والنفاذ لأن لها أسوة بالإنشاء إذ بها يتحقق ما لأجله شرع النكاح هذا غاية الكلام فتأمل فيه (و) أو رد نقضا (ثانيا) قوله أجزت نكاح فلانة وفلانة عند انكاح فضولي من قبل الزوج (أختين في عقدين) ولي كأنني عقدنا توقف بل بطل عن أصله (منه) أي من الزوج فله إجازة عقد واحد على البدل لأختين معاً لا يصير جامعا بين الأختين وأما رد هذه الصورة نقضا (حيث يبطل نكاحهما كما لو قال أجزت نكاحهما) فاذن علم أنه للمقارنة ولا يصح نكاح الأولى دون الثانية (والجواب) أن هذا ليس لأن مدلول الوأوال المعية بل (أن الكلام موقوف على آخره فإن وجد في آخره مغير) فالاول (من جهة الفساد شيلا ولو) كان مغيرا (بالضم عمل) بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد (والا) يكى مغير (تبت حكم الكلام من حين وجوده كالمير) في مسألة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير نكاح الأولى من جهة الفساد فيتوقف أول الكلام على آخره ويثبت حكمهما معا فصار أجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة أجزت نكاحهما معا لهذا لا لأجل دلالة الوأوال على المقارنة (أقول) إذا قررتنا هكذا (فان دفع ما في الخبر برأى المفسد الضم الدفعي) كزوجتهما وأجزتهما) ولم يوجد ههنا (لا الضم المرتب لفظا) ولن يوجد (لأنه فرع التوقف) أي لأن الفساد فرع التوقف وهو ممنوع فلا فساد ووجه الدفع أن الضم الدفعي لازم لأنه فرع توقف الأول على الآخر وههنا توقف لا الآخر إذا كان بحيث لو غير الأول ولو بالضم تغير وههنا بالضم يتغير لأنه يصير جمعا وفي الحاشية أن هذه العبارة أي لأنه فرع التوقف كما أنه من الخبر ربما يحتمل كونه من الكتاب ليس بوجه الدفع وقد شرعنا هذا ثم هذا غير وفاقه فتبطل التوقف لأن الآخر غير مغير أصيلا فإن المذهب في التماق فساد نكاح الأخيرة أذهي منشأ الجمع فلا فساد في الأولى ولا يندفع هذا فإنه يضم الأخيرة إلى الأولى لا يصير جامعا بينهما حتى يلزم التغيير ولو بعد الضم فندبر ههنا وجه آخر من الإبراد هو أن التغيير نوعان تغيير دلالة اللفظ كتغيير الشرع والاستثناء والمصنف والمخصص ونحوها وتغيير الحكمة الشرعية مع بقاء الدلالة بحالة بان يكون المعنى المستفاد من دلالة ملاحظة الأخيرة مستفاد معاها لكن لا يصح شرعا أن لا يفيد حكمة المسبب فتوقف أول الكلام على آخره المغير بالتغيير الأول مستلزموا ضم بل من ضرورات العزيمة وأما توقفه على الآخر المغير بالنوع الثاني من التغيير كما فيما نحن فيه في محل المنع لا بدليل من دليل ولم يظهر إلى الآن دليل على التمسك بعينه ذلك أمرا قالوا الترتيب (قالوا أولا قال) الله (تعالى) أركعوا وأجبدوا) ووجب الترتيب بينهما مع العطف بالوأوال فعلم أنه للترتيب (قلنا) لأنهم أنه فهم الترتيب من هذه الكرامة (بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم) وآله وأجمعها (صالحا) كما أتوني (أعلى) فهذا الأمر هذا إلى وجوب الترتيب ثم إن الأمر جلي لكن

احجوا بان الله تعالى صوب الكفار في مطالبهم للرسول بالبرهان حين قال تعالى تريدون أن تصدوا عنا ما كان بعدا باونا فأتونا
بسلطان مبين فقد اشتغل الناس بالبراهين المغيرة لا يستجيب فلنا لانهم لم يستجيبوا للاجماع بل اتفوا على الاصل الذي يدل
العقل عليه اذ لا اصل في فطرة آدمي أن لا يكون نبيا وانما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان ومخطئون
في المقام على دين آباءهم بمجرد الجهل من غير برهان (مسئلة) اختلفوا في أن الثاني هل عليه دليل فقال قوم لا دليل عليه

دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب بين الركوع والسجود محل تأمل فتأمل فاذن الاصل التسلسل بما قد وقع في حديث
الاعرابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلاة بكلمة ثم (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (ان الصفا والمروة من شعائر الله) مع ان
الترتيب بينهما واجب وفهم من الواو كيف (و) قد (قال عليه) وآله وأصحابه (الصلاة والسلام ابدأوا بعباد الله قلنا انه) مفيد
(لثبوت) أنه (علينا) وانما كان علينا لفهم من الكرامة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو لا ترتيب لما احتاجوا
فيه الى السنة (على أنه) لوسم للترتيب فلا يصح هنا كيف و (لا ترتيب في الشعائر) فلا يصح الاستدلال بشئ لا يصح فيه الترتيب
عليه (و) قالوا (ثالثا) انه لا يخطئ بل ومن بعض الله ورسوله) عندما خطب ومن بعض ما وعاه عليه وقال بش الخطيب
أنت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية والامر بايتار الواو والعاطف (قلنا) لانسلم أن العتاب كان
لفقدان الترتيب بالمفهوم والعاطف بل للتعظيم كيف (وفي الافراد تعظيم وهو بل) فلذا أمر به (قيل ويدل عليه) أي
على أن الامر بالافراد لا دليل عليه للترتيب (أن معصيتهما لا ترتيب فيها) فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا رجة
للترتيب (أقول يجوز التقدم عقلا) بين معصية الله ورسوله (فأفهم) وأنت تعلم أن التقدم ما لا يتصور اللهم الا باعتبار أن
معصية الله متنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فأفهم (و) قالوا (رابعا) انكارهم على ابن عباس تقديم العمرة
على الحج في القرآن (بقوله) تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) فقد فهموا الترتيب مع الواو (قلنا) لم يكن انكارهم لفهم
تقديم الحج على العمرة بل (ذلك لان الواو لا اعم) من تقديم العمرة وتقديم الحج الى الجمع المطلق (فالتعيين) أي تعيين تقديم العمرة
(تحكم) هذا (وهنا فواتد) الفائدة (الاولى العطف على القريب اولى) من العطف على البعيد (فعلقت الحرية
بالدخول في قوله) ان دخلت فأت طالق وعبدى (ح) اذ الجزاء اقرب والعطف عليه اولى فلا يصار عنه الى العبدية فعلق
الحرية أيضا بالدخول (الاصناف) عن القريب الى البعيد فحينئذ يعطف عليه (نحو وضرك طالق) فان اظهار الخبر
قريب على أنه لم يقصد العطف على الجزاء والكنفي وضرك (ومنه وأولئك هم الفاسقون) فانه يعطف على الجملة البعيدة دون
القريبة لاجل صارف تعدد المخاطبين (لان الخطيب في المعطوف عليه) لو عطف على القريب (وهو فاجلدوا ولا تقبلوا
للافة) بدليل صيغة الجمع (دون المعطوف) فان الخطيب فيه لثني صلى الله عليه وسلم وتعدد الخطيب في المعطوف والمعطوف
عليه وان جاز اذا كان الخطيب في أحدهما جاز في الخطيب لكنه لا شاك في عدم أولوية وهذا القدر كاف لترجيح العطف على ما اذا
يعطف عليه بتعدد المخاطب فاراد صاحب التلويح بان اختلاف الخطاب جاز وواقع في كلام الفقهاء اذا كان الخطاب
في أحدهما بالحرف طامح لا توجهه فيه ما نحن بصدده فتدبر الفائدة (الثانية في عطف) (المفرد) على المفرد (انتسب
الثاني) المعطوف (يعين ما انتسب اليه الاول) المعطوف عليه (ان أمكن) هذا الانتساب لانه أصل في العطف فلا يترتب
الاصناف (ففي) قوله (ان دخلت) الدار (فطالق وطالق تعلق بالدخول) المذكور في الشرط (بعينه لا يمتثل) المقدر
(كقولهما فلا تعدد الشرط ولا البين) خلافا لهما فان قال أحدكما حلفت فامرأتى طالق فقال هذه الكلمة تطلق واحدة
لان البين واحد وعندهما اثنتان لانه وجد البينان وقال في الحاشية ان كان البين واحدا وقع طلاق واحد وان تعدد يقع طلاقان
وهكذا انشبر اليه بعض المعتبرات أيضا ولا يظهر له وجه وقد وجهه بأنه اذا كان الشرط واحدا غلقت الثاني بواسطة الاول بعد
تعلقه فيقع كذلك ولا محلل للثانية بعد وقوع الاولى بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان اسكل تعلقا بالشرط استغلا فلا فلا واسطة فتقعان
معانسد وجود الشرط والحق أن هذا غير واف فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب
في الوقوع كامر وأيضاً في صورة تعدد الشرط أيضاً في التعلق ترتيب لان الاول تعلق أولاً في زمان التكلم به والثاني بعدم بل
التقدير ليس الا لاجل العطف فلو سئل والتعقيب في التكلم لازمة فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي أن لا يقع في صورة

وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فر بن ثالث بين العقليات والشرعيات فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات * والخيار
أن ما ليس بضروري فلا يعرف الا بدليل والتي فيه كالاتبات وتحقيقه أن يقال للثاني ما ادعت نفسه عرفت انتفاءه وأنت
شاك فيه فإن أقرب السبل فلا يطلب الشاك بالدليل فإنه يعترف بالجهل وعدم المعرفة وإن قال أنا متيقن التي قبل يقبل هذا
حاصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعتمد معرفة التي ضرورة فإننا نعلم أن الساق لجبة بحرا وعلى جناح فسر وليس بين أيدينا نيل

التعدد الا واحدة والحق أنه لا خلاف لهما معه في هذا وانما كانا أوردنا نظرا لفهم منه أنهم ما قالوا بل بتعدد الشرط المذكور
والتفريع سابقا ليس في موضعه ومن فرع وانما فرع على سبيل التقدير يعني أنه لو كان الخلاف المذكور هكذا فالتميز
عليه كذا كذا في التحرير (وفيما لا يمكن) الانساب بعين ما انتسب اليه هذا الاول (بقدر التمثل) وينسبه (نحو ما في
زبد وسمرو) لا يمكن فيه اسناد الجيء الاول بعينه الى الثاني (فان يجيئ عز يد غير جعي وسمروا) أي وان لم يكن يجيئ عز يد
غير جعي وسمرو (لزم قيام عرض بعين وفيه نظر ظاهر لان الجيء المطلق يصح انتسابه اليه متعدد) بان يقوم فرد منه بزبد
وآخربعرو ولا استثناء فيه (أقول) ليس الجيء المستعمل مقابل (اعتبار النسبة الى فاعل مخصوص في مفهوم الفعل)
كما هو التحقيق (بقيد شخصية الجيء) فيلزم قيام الجيء المنسوب اليه بديعته لعمره (فتدبر) وهذا غير وافي لان النسبة
المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص أي مخصوص كان واحدا أو كثيرا على سبيل الوضع العام الا ترى أنه
يصح اسناده الى التثنية والجمع فكذا يصح اسناده الى التعدد المعطوف بعينه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا (فرع اذا
قال لفلان على ألف ولفلان فلكل واحد منهما اسماء) ويستتركان في الالف لان التشريل هو الاصل (بمخلاف)
قوله (هذه طاق ثلاثا وهذه اذ طقت) أي كل منهما (ثلاثا لا اثنين) وكان الظاهر هذا لان انقسام الثلاث عليها تطلق كل
طلقة ونصفا وبكمل النصف فيصير ثنتين لكن لا يشتركان (ظهور القصد الى ايقاع الثلاث) لان التنصيص على
العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال الوحدة وقصد الابانة (وفيها ما فيه) فان التنصيص والتقديم كما أنه قرينة
ارادة الثلاث كذلك العطف قرينة الاشتراك بل هذه القرينة أرجح لانه الاصل كما لا يخفى هذا وأخفى أن ههنا صارا آخر عن
التشريل بان مقتضاه اصابة كل طلقة ونصفا وغير خفي على النصف أن هذا الخوضن التطلق لا يخطر ببال أحد وان كان
بكل شرع اللهم الا عند اللعب والهزل أو على التدرية فعلم أنه ما قصد التشريل بل استقلال كل الثلاث وهذا وجه وجبه لا رده عليه
شيء الفائدة (الثالثة) نقل (عن البعض أن عطفها) مستقلة على جملة أخرى كذلك (يقضي الاشتراك في الحكم فلا زكاة
في مال الصبي لقوله تعالى اقموا الصلاة أو الزكاة) والاول مخصوص بالبالغ فكذا الثاني (قلنا) نحن نساعدكم على أن لا زكاة
على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لاوجب تخصيص الثاني كما قال (خص الاول بالعقل
لا لهابدية) والصبي ضعيف البدن في الإيجاب عليه جرح عظيم (بمخلاف الزكاة فانها ماله تنادي بالنائب) فلا جرح
في إيجابها عليه (فلا يلزم) فيه التخصيص فتدبر فان قلت وحيثما يلزم تعدد الخطاب في المعطوف والمعطوف عليه وقد أبيت
من قبل قلت لأبأس في الجمل المستقلة وانما الكراهية عنه فماله محل من الاعراب كما نقلوا وأولئك فافهم الفائدة (الرابعة)
واو الحال مستعارة عن) واو (العطف) لانه لو كان حقيقة في الحالية أيضا لم الاشتراك وهو خلاف الاصل (وهو) أي
العطف (أكثر) من الحال (فان أمكننا نحو أنت طالق وأنت مريضة وجب العطف قضاء) لانه حقيقة الكلام وفي العدول
عنه ينتفع به الزوج فلا يسمعه القاضي وأما دانه فان نوى الحال فهو كما نوى لانه محتمل لفظه (وان تعذر) العطف (نحو أودت)
الى ألفا (وأنت حر لكل الانتقطاع) فان الاولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجيئ أو انشائية غير طلبية فيتعذر
العطف (فلحال) أي فتعذر الحال فلا يعقل ما لم يرد الالف لان الاصل في الحال مقارنة العامل فيجب أن يقرن العتق
الاداء واعترض عليه بأن الحال ردعا وحدي يتي الى زمان العامل لفتن هذا أحدان بقول يجوز أن ثبت الحرية في
الحال وتبقى الى زمان الاداء والامر بالأداء قرينة عليه فانه لمع على الاداء أو لما موريا لاداء لا يبلغ الآخر ولا جمل دفع هذا فأما
البعض انه حال على القلب أي أنت حر وأنت مؤد للالف فتعذر الحرية بالاداء والله أشار بقوله (على القلب) لكن هذا خلاف
الظاهر ولا بد له من قرينة والقصد بهذا الكلام تعليق الحرية بالاداء غير فالأدب من القول بالقلب وقال بعضهم

ولا تعد معرفة الشيء ضرورة وان لم يعرفه ضرورة فاما عرفه عن تقليد أو عن نظر فالتقليد لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على التقليد والمقلد معترف بجهل نفسه وانما يدعي البصيرة لغيره وان كان عن نظر فلا بد من بيانه فهذه الأصل الدليل ويتأيد بزمواشكالين بشيعين على إسقاط الدليل عن الثاني وهو أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والجر والمبته ونكاح المحارم وهو محال والثاني أن الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يجر أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي فيقول بدل

لقلب ههنا بل المعنى وأنت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقاً ونقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة متطاهرة من هذا الكلام وأما الحرية قبل فلم يوجد تصرف موجباً فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا أشبه واليه أشار بقوله (أو على الأصل) في فرع طلقى (وإن ألف) الواو فيه (عندهما الحال) فيجب الألف عند تطبيق الزوج (للتفاهم في الخلع) أي أمثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع (وعنده العطف) وقوله (وإن ألف) (عدة) فلا يجب عليها المال عند تطبيق الزوج بل عليها الديانة أن تفي وعدها وانما حجل على العطف (تقديماً للعقيقة) على المحارون ان كان متعارفاً والحالة انما تمنع عند ضرورة المعاوضة (والمعاوضة غير لازمة) فان الطلاق لا يجب فيه العوض (بخلاف الاجارة) فان المعاوضة فيها لازمة فتعني فيها الحالية (نحو احواله وإن درهم) هذا والفرق بين مسألة الطلاق والعاقب مشكل وفيه قد جلا على الحالية لا انقطاع وتر كواحققة العطف والانقطاع ههنا أيضاً محقق لان طلقى بجهة ان نسبة طليقة وإن ألف خبرية كما كان في العتاق والعرف أيضاً غريباً فارق في فهم المعاوضة هذا (مسألة الفاء والترتيب على سبيل التعقيب) من غير مهلة وتراخي يعتد في العرف بمهلة وتراخياً (ولو) كان الترتيب (في الذكر ومنه) أي من الترتيب في الذكر (عطف المفصل على الجميل) نحو قوله تعالى فآزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه (وهو) أي التعقيب (في كل شيء) بحسبه كزوج فوالده فيصح اعتبار التعقيب وان كانت المدة بينهما قريبة من السنة لانه لا يمكن أقرب فيه عرفاً من هذا فلا بد من هذا التراخي تراخياً عرفاً واذا كانت للتعقيب (فدخلت في الاجزىة والمعالوات) فانها تكون عقب الشرط والعلة (وكثيراً ما تدخل العلة) قبل اذا كانت تدوم بعد المعالول وجود نحو من التأخر وقيل لان المعالولات غايات للعلة مقدمة عليها في التعقل وفيه شيء فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلة عنها في العقل بل لافادة عطفها قال مطيع الاسرار الالهية الاولى أن يقال الفاء كما أنها تستعمل للتعقيب تستعمل للتعليل (ومنه) أي مما فيه الفاء ادخلة على العلة نحو (اذفانت حر) أي لانك حر (وانزل فانت آمن) أي لانك آمن (فيثبت العتق والامان في الحال) وهذا الان المتفاهم في أمثالهما هو هذا المعنى وقرينة كل الانقطاع أيضاً موجودة (واختلف في الطلقات المعطوفة بهامعلقة) نحو ان دخلت الدار فطالتي فطالتي لغير المحسوسة (فقبل كالأو فعلى الخلاف كما مر) فعنده تقع واحدة وعندهما ثلاثا (والاصح الاتفاق) بين اثنتا الثلاثة (على) وقوع (الواحدة) فان الفاء توجب الترتيب في المعلق فيجب أن تنزل مرتبة تراخياً ببعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم يكن هنالك ترتيب في المعلقات (ويستعار) الفاء (للاو) لوجود العلاقة بينهما (في محاولة على درهم قدر درهم فلم يزل ثمان) معا (اذ لا ترتيب في الاعيان) فلا يصح معنى الفاء (وقيل) لا يلزم منه أن لا يصح معنى الفاء أصلاً (بل برادان وجوبه أسبق من وجوبه) وهذا القيد من الترتيب كاف لصحة الفاء (فصرع يتضمن القبول) أي قبول البيع (قوله فهو حر في جواب بعته بكه بالف) لان الفاء للتعقيب فيقرر ما سبق ويجعل عقبه ما بعده فكذلك قال قبلت البيع فهو حر فيجب ألف ويعتق (لا هو حر) أي لا يتضمن القبول هو حر (بل هو رد لا يجب) لانه اخبار عن الحرية المنافعة للبيع ولا تقر بفسخ العقد فكذلك قال كيف تبسم وهو حر لا يقبل البيع (وضمن انحطاب نو بقاله ماله كيتفي بخصا قال) هذا الحياط (نعم قال) المالك (فاقطعه فلم يكنه) بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان ما قطع مقيداً بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكذلك قال اذا كان كيتفي بخصا فاقطعه فلم يتناول اجازته لهذا التحمين القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن (لا في اقطعه) أي لا يضمن انحطاط في قوله اقطعه لانه اجازة مطلقة (مسألة ثم التراخي) في الحكم مع مهلة (وباء) ثم (البيان المترلة) كما يقال صلى الله على محمد ثم أي بكر ثم عمر قوله

قوله محدث أنه ليس بقديم وبذلك قوله قادر أنه ليس بساحر وما يجري مجراه (وله فيهم المسئلة تسهتان) الشبهة الأولى قولهم أنه لا دليل على المدعى عليه بالدين لأنه ناف والجواب من أربعة أوجه الأول أن ذلك ليس بكونه نافيا ولا دلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل ذلك يحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع انما قضى به للضرورة اذ لا دليل الى إقامة دليل على النفي فان ذلك انما يعرف بان يلزمه عند التواتر من

ثم عثمان ثم على رضي الله عنهم (وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب قالوا يقع الثلاث في الحال معافي المدخول بها في قوله (أنت طالق ثم) طالق (ثم) طالق (لأن حكم الانشاء لا يتأخر عنه) فلو اعتبر ههنا التراخي والمهلة يلزم تخلف الحكم عن الانشاء المخبر هذا خلف فبطل المهلة (واعتبر أو حنفى فرضى الله عنه التراخي في التكلم) في كلمة ثم فكانه تكلم بالمعطوف عليه أولا ثم سكنت ثم تكلم بما بعدهم وهكذا (إذا علق بالشروط مقدما) كان المعلق (أو مؤخرًا فلم يتعلق به) أي بالشروط حقيقة (الاملاصقة) فاذا قال الغير المدخولة أن دخلت فطالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشروط ويقع الثاني حالا ويلغو الثالث وفي تأخير الشرط يقع الاول حالا ويلغو الاخيران وان قال للمدخولة يقع الاول والثاني ويتعلق الثالث في تأخير الشرط ويتعلق الاول ويقع الثاني والثالث في تقدم الشرط وهذا لأنه عنده كالسكوت وفيه لا يتعلق بالشروط الاملاص فيكذاهن الا أن غير المسوسة لا تنصح الا الوقوع الواحدة وما بعدها يلغو في تقديم الشرط يتعلق الاول والتعلق لا يبطل بحيلة التخيير فيقع الثاني وببطل المحلة فيلغو الثالث ويبقى الاول معلقا حتى لو تزوج ثانية وجد الشرط وقع وفي تأخير الشرط يقع الاول وبه فأت المحل فيلغو الثاني المخبر والثالث المعلق هذا في غير المسوسة وفيها ظاهر (و) هما (عظيمة فيهما) أي في المسوسة وغيرها (فيقع عند) وجود (الشرط في غير المدخولة واحدة للترتيب) في الوقوع وبالأول فأت المحل (و) يقع (فيها) أي المدخولة (الكل مرتب) لصلوح المحل اياها قال المصنف (وهو) أي قولهما (الاشبه) وشيأ كراهه مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار بان التراخي في التكلم ان كان فاما ان يكون مفاد كلمة ثم وهو بدعي البطلان فله دلالة الالهية الاعلى التراخي أما أنه في التكلم فلا يفهم وأما ان يكون لازماله لم وما خاب جوابه أيضا باطل لان الوصل موجود بالضرورة وأما ان يكون لازما ذهنا عرفيا أو عقليا فلذلك أيضا باطل فاننا نسمع بالالسة كلمة ثم ونفهم مدلوله ولا يحظر بالبال التراخي في التكلم أصلا وأما ان يكون لازما شرعا جعل الشارع هذا الوصل كلا وصل ورب عليه أحكام التراخي فلا بد من اثباته بدليل صاف عن غوائل الشبهات هذا ووجه بعضهم قول الامام به انما اهدر الاتصال التكليفي قولنا بكمال التراخي وهذا غير وافي فان هذا الضوم الكمال أي جعل الموجود ثابت هدر الاساعده العرف في كلمة ثم ووجه صدر الشرع بانه انما قال ذلك لثلاث تراخي حكم الانشاء عنه والاصل عدم التراخي وهذا أيضا غير وافي لان كلمة ثم مانعة عن الوصل في الحكم كما يكون الشرط مانعا لو كان بعضهم بانه على تقدير جواز تخصيص العلة يتم هذا باذاء المانع وأما على تقدير عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول أي التراخي في التكلم لانه لو تراخي الحكم فقط عن التكلم به لم يخصص العلة وهو التكلم قال مطلع الاسرار الالهية مرجه اتفق بعض كتبه انه ان سلم بطلان تخصيص العلة فلا يتم أيضا فاننا نسلم أن الانشاء علة لوجود الحكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فأت طالق اذ معناه طالق في الحال صار سببا لوقوع الطلاق في الحال واذا يد عند الدخول صار علة لوقوع عنده فيجوز أن يكون اذ يزيد كلمة ثم يكون سببا لوقوع تراخي عن الاول على أن نقول فيه مثل ما يقول مانعوا تخصيص في العلة عند تخلف الحكم المانع ان العلة منتفية لانه مع عدم المانع علة فكذاهن الانشاء فقط ليس علة بل هو مع عدم المانع وهما كلمة ثم مانعة ثم في سؤال آخر هو أنه لو سلم التراخي في التكلم ينبغي أن تقع الطلقات تراخي مع مهلة وأتم لا تقبلون به بل أظلم التراخي والمهلة سابقا فيما يخبر فيه لثلاث يلزم التراخي عن السبب فاي حاجة الى اعتبار التراخي في التكلم فانه لا يلزم تراخي حكم الانشاء عنه مع بقاء الوصل في التكلم وحينئذ فاعتبار التراخي في التكلم لثلاث يلزم التراخي في الانشاء بعد القول يبطلان التراخي لذلك غير معقول ولا يستطيع هذا العبد أن يتصوره فضلا عن التصديق به وهذا اول ما يجوز أن يبطل التراخي بأمله وقيل في توجيهه تفويه كلام الامام ان اعتبار التراخي مشكل للفتي في الحكم فانه لاحله بخلاف التراخي في التكلم فانه يمكن اعتباره بقدر ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا أيضا غير وافي فانه مشترك بينهما ان يجوز أن يعتبر في الحكم أيضا أقل ما يعز

أول وجوده الى وقت الدعوى فعمل انتفاء سبب الزوم قولاً وفعل عارضة الحظاظ فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه بل المدعى أيضاً لا دليل عليه لان قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن يجز بان سبب الزوم من اتلاف أو دين وذلك في الماضي أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فانه يجوز اراه تهابداً وأبراء ولا سبيل للخلق الى معرفة شغل الذمة وبرائتها لا يقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم ولا ينبغي أن ينظ أن على المدعى أيضاً دليلاً فان قول الشاهد انما صار دليلاً بحكم الشرع فان جاز ذلك فيبين المدعى عليه أيضاً لازم فليكن ذلك دليلاً والجواب الثاني أن المدعى عليه يدعي علم الضرورة

في العرف تراخيها انه قد تقدم أنه تسقط المهلة في الانشآت فلا تعسر على المفتي أصلاً هذا (مسألة) بل في المفرد للأضراب) أي الأعراس (فعبء الامر والأثبات) يكون بل (لأثبات الحكم لما بعد وجعل الأول) للعطوف عليه (كالمسكوت عنه) لا تجزيم في بعض الكتب انه يجعل الأول باطل الحكم فانه يخالف للاستعمال وضرائع الثقات (ومنه) أي من بل التي للأضراب (بل السرف) فكأنه أعرض عن التساوي وجعله مسكوتاً وأثبت الأول به ثنائي (و) بل (مع لاقبل نص على الثاني) عن الأول (و) بل (بعد انتهى) والثاني لأثبات الضد لما بعد (مع تقرير الأول) في كونه منفيًا أو منيها (وقيل) هو (كلا اثبات) في كونه لأثبات نفي الحكم عما بعد مع جعل الأول مسكوتاً (ورد بانه يخالف للعرف) فانه شاهد بالأول (و) بل (في الجملة) يكون (للابطال) أي لا لاطال الجملة الأولى وتقرير ما بعدها (قال) الله (تعالى بل عباد مكرمون) يكون في الجملة (الانتقال) من غرض الجملة الأولى (في غرض آخر) فهو للأعراس عن الغرض الأول (قال) الله (تعالى بل تؤثرون الحياة الدنيا وما قيل) بل هذه (ليست بعاطفة) بل ابتداء وذهب اليه ابن هشام من التمام واختاره في التحرير (فمنوع) لا بد من إقامة دليل عليه (بل) قام الدليل على خلافه لانه موجب الاشتراك في العطف والابتداء (و) (عدم الاشتراك خبر) كما مر بل هو حقيقة في الأعراس وهو متشوع تارة يكون يجعل الأول مسكوتاً أو مقرراً وتارة باطل الأول نفسه أو غرضه هذا (فرع) قال الامام (زفر) يلزم ثلاثة في قوله (له) على (درهم بل درهمان) لكن (لانه) أي بل درهمان (باطل) لا بل وليس في وسعه ابطال الاقرار فيلزم الثاني مع الأول فيلزم ثلاثة دراهم (كما قيل) فان هذا غير صحيح لان بل في المفرد لا يكون الا بطلان (بل لان الأعراس عن الاقرار) ورجوع غير صحيح وهنار بد المقارن ضرب بكلمة بل ويجعل الاقرار بدرهم غيرة المسكوت وليس هذا في سعته فيلزم اقرار الدرهمين مع الأول فيلزم ثلاثة (وليس) هذا (كلا عتشاء) فانه اذا قاله على ثلاثة الواحدا يلزم اثنان (لانه تكلم بالثاني) بعد الاستثناء فكأنه لم يتكلم بالاقرار اثنين (وهذا) أي بل درهمان (اضراب بعد التكلم قلنا) مسلم انه اضرب لكن المتعارف في أسماء العدد الاضرب عن صفة الانفراد فالخاص ليس درهمان مفرد بل درهمان فبقدر الزائد (في الزيادة) تسليم المرز بدعيه فلا يبطل بهذا الاضراب (الاقرار) فيصير ورجوعاً ودرهمان أن الاضرب عن الانفراد فرغ ان فهماه من التعدد وحيث يشذ بلزم القول بفهم العدد وقد هيناعه والجواب أن الانفراد قد يكون بان يكون الغير مسكوتاً عنه وليس من ضروريات الانفراد الحكم بعدم آخر فان فهم الانفراد لا يوجب ان فهم المفهوم ففرض في المثال المضروب عن انفراد الدرهم بالاقرار ويجعل معه غير هذا كورماقرابه وقد يجب بان ما هيناعن فهم المفهوم بواسطة القرائن والاضرب هتافقينة لان فهم المفهوم ففقد (وقياسه) أي قياس زفر (على الاشياء نحو طالق واحدين ثنتين حيث يقع ثلاث) لان الاضرب عن الواحد لا يصح قياس (مع القارئ لان الاقرار اخبار على الاصح) فلا يثبت شأ (فلا تفرع) فيه (على اللفظ) الحكم فله أن تعرض عن خبر كان أخيره ويحتر بله بخبر آخر بخلاف الانشاء اذ ثبت الحكم وليس في يده بعد ثبوته أن يعرض عنه ولقائل أن يقول الانشاء الاقرار سواء لانه لا لحوا وما أن يكون الاضرب في الاقرار عن مجرد الانفراد والمقصود أن ليس له واحد بصفة الانفراد بل معه غيره فكذلك في الانشاء يجوز أن يكون الأعراس عن صفة الانفراد والمقصود أنها ليست طالقة بطلاق واحد فقط بل معه واحد آخر فهي طالقة ثنتين وأما أن يكون الأعراس عن نفس الاقرار بالدرهم فنحن أن لا يصح الأعراس عنه لانه رجوع وذا لا يسمع لانه تعلقه عن التفسير كما أن الرجوع في الانشاء لا يجوز أن ليس في يده فاذن لا فرق بينهما وجوابه بانه التوفيق انه أعراس عن الواحد بصفة الوحدة وأثبت الهمع غيراً بخبر آخر وهو بل ثنتان وهذا في سعته لانه انما لا يصح الرجوع في الإقرار لما أنه ظهر منه حق الغير وبالرجوع يبطل حق الغير والرجوع بكلمة بل لا يبطل الحق أصلاً

براءة نفسه اذ يتبين أنه لم يتلف ولم يلزم وبمعز الخلق كلهم عن معرفته فإنه لا يعرفه الله تعالى والثاني في العقلات ان ادعى معرفة النبي ضرورة فهو محال وان أقرب بأنه مختص بعرفته اختصاصا لا يمكن أن يشاركه فيه الله فعند ذلك لا يطالب بالدليل وكذلك أنه اذا أخبر عن نفسه بنبي الجوع ونبي الخوف وما جرى مجراه وعند ذلك يستوى الاثبات والنفي فإنه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معاولاه ضرورة وعصر على غيره معرفته والعقلات تشتت كذا النبي منها والاثبات والحسوسات ايضا يستوى فيها النبي والاثبات الثالث ان الثاني في مجلس الحكم عليه دليل وهي الجين كما على المدعي دليل

بل يؤكده لانه انما رجع لظهر ذلك الحق مع الزيادة وهذا بخلاف الانشاء لانه اذ قد تلفظ بطلقة واحدة فقد وقعت بصفة الواحدة لان الانشاء لا يتأخر الحكم عنه وجعل نفسه على الحكم فليس في وسعه أن يبطله أصلا ولا أن يبطله بهذه الصفة ويثبت به بطلان آخر بصفة أخرى لان الواقع لا يرتفع فاذا أراد بذلك الاعراض عن الاول والابقاع بكلام آخر لم يبطل ما عرض عنه لوجود علته ووقع ما يقتضيه هذا الكلام آخر فلزم بموجب ما بطل الاعراض بهذا الوجه شرعا لانه لا تنص الارادة من الكلام لغة هذا والله أعلم بأحكامه (فرع) آخر اذا (قال لغير المسوسة ان دخلت فطابق واحدة بل تثنى يقع عند الشرط ثلاث) لانه لما جاء بكلمة بل فقد أراد ابطال تعلق الاولى الواحدة بالشرط والاعراض عنها واقامة الاخرى بين مقامها بدلها (لان بل لا يبطال حكم الاول واقامة الثاني مقامه) في تعلقه بما يتعلق به الاول وهذا لان الاعراض في الانشاء آت ابطال (وابطال الاول ليس في وسعه) فان حكم الانشاء تغييرا أو تعلقا لا يرتفع (فارتبط ولم يبطل) باطلاله وكان في وسعه اقامة الثاني مقامه فقام وارتبط كالاول (فصار كالحلف بيمينين) والشرط فيها واحد اذا الجزا أن ارتبطا به من غير ترتيب فاذا وجد الشرط وقع الجزا أن الواحدة والثنتان فيقع الثلاث وهذا نظير وتنبه وليس المقصود أن الشرط مقدري بل تثنى كما ظن فلا يشوبه مؤاخذه صاحب التوابع ان التقدير ممنوع بل حرف العطف ربط المعطوف بعين ما يرتبط به المعطوف عليه وهذا (بخلاف العطف بالواو) كما اذا قال ان دخلت فطابق واحدة وتثنى فعند الامام تقع الواحدة لان في العطف بالواو يرتبط المعطوف بواسطة المعطوف عليه فيكون تعلقه بعد تعلق الاول كما ضم ولا يكون قائما مقام الاول (فندبر) ثم لي هنا كلام هو أنه قد سبق أن أول الكلام يتوقف على آخره ان كان هناك غير كالاستثناء والشرط ونحوهما وبعتبر الاول مع الآخر كلاما واحدا فعمل الكلام ولشأن أن كلمة بل مغيرة الحكم الذي قبله فتوقف أول الكلام على آخره وأضائه غير مستقل فلا بد من كلام يرتبط به فيتوقف عليه وقد نص الشيخ ابن الهمام أن في نحو ما جاء رجل بل رجلا ولا رجلا في الدار بل رجلا قوله بل رجلا من مخصص والمخصوص يتوقف على المخصص والاي لزم المساواة في الاخبار بشئ ثم الاضراب الى اخبار آخر نحو سني سبعون بل تسعون واذ ثبت أن الاول يتوقف على الآخر في العطف بل فلا يفيد قوله طابق واحدة حتى ينضم اليه بل تثنان وكذا الارتبط بقوله ان دخلت بل اذا انضم اليه بل تثنان فيثبت يصح اعراضه عن الواحدة وابقاع الثنتين بدلها معجزا كافي الفرع الاول أو معلقا كافي الثاني فإنه أن يرجع عالم بوقوعه ولم يعلقه بل نقول ان ابقاع الثنتين وتعليقهما معارفين أطول وأقصر فقد عبر بعبارة أطول بأن يذكر شيئا أو لا ثم يضرب عنه ويذكر المقصود ثم ينسب اليه الحكم كزيادة لاهتمام شأنه وهذا هو التغيير بل فليس هنا اسناد الى الاول بل انما هي به ليضرب منه الى المسند نداء اليه فلا يقع ولا يتعلق الاما بعد بل فافهم هذا ما عندى ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا (مسئلة) لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك وهو رفع التوهم الناشئ عن السابق وشرطه) أي شرط استعمال لكن (الاختلاف كفا) أي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالاجاب والسبب (ولو) كان الاختلاف (معنى و) جاء لكن (لأن كبد) أيضا (في نحو لوجه لا كرمته لكنه لم يجي اذا ولى) لكن (الخفيفة جلة خرف ابتداء) وحينئذ لا يكون للاستدراك المفسر (أو) اذا ولى (مضرا فاعاطفة وشرط العطف الاساق) أي عدم كون محلي النفي والاثبات متحدتين (وهو) أي العطف (الاصل فيعمل عليه ما أمكن فصح) قول المقر له وهو القرض وبان سبب آخر بكلمة الاستدراك وهو القصب ولولم يكن هناك استدراك بل يكن والظاهر الرد فالاستدراك بمان تغيير فلا بد من الوصل ولا يقبل مفصولا (بخلاف من بلغه تزويج أمته بعائه) صورته تزويج فضولى

وهو البينة وهذا ضعيف اذ الجين يجوز أن تكون فاجرة فأى دلالة لها من حيث العقل ولا يحكم الشرع ثم هو كالقيمة فان قول الشاهدين أيضا يجوز أن يكون غلطاً وزوراً فاستعماله من هذا الوجه صحيح كسبقي أو يقال كما وجب على الناس في مجلس القضاء أن يعضد بانه زيادة على دعوى التي فليجب ذلك في الاحكام فهذا أضالؤه وجه الرابع ان يد المدعي عليه دليل على نفي ملك المدعي وهو ضعيف لان السيد تسقط دعوى المدعي شرعاً ولا تليق قد تكون عن غصب وعارية فأى دلالة لها (الشبهة الثانية) وهي انه كيف بكاف الدليل على التي وهو معتذر كقائمة الدليل على براءة الذمة فتقول تعدوه غير مسلم فان النزاع

أمة رجل بمائة من غير اذن المولى فبلغه (فقال لا أحيز النكاح) بمائة (لكن بمائتين) كافي أصول الامام غير الاسلام والبديع (فيصّل) قوله لكن بمائتين (على الاستئناف بإجازة نكاح آخر مهر ما بئتان) وهذا الان الكلام غير منسّق لو جعل معطوفاً ذاتنفاً لإجازة فبطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالإجازة قال الشيخ ان المهر ما بئتان السيد لا أحيز النكاح لكن بمائتين لا ينسّق الكلام لاتحاد موردى اليجاب والسلب لاتنفاً أصل النكاح بنفسه ثم ابتدأه بقدر آخر بعد الاتصاف بخلاف لا أحيز بمائة لكن بمائتين فان الاستدلال في قدر المهر لأصل النكاح وهذا منافٍ لكلام الامام غير الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تعصّب النقل عن يعارض نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق أيضا غير وافي لان اللام ههنا يكون حينئذ للعهد اذ هو السابق في الاعتبار فالمعنى لا أحيز هذا النكاح الذي عاتته لكن بمائتين ثم يدعى أصل الكلام أن عدم الاتصاف بمنوع لجواز ورود التي على المهر لا لا أحيز النكاح به مائة لكن أحيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيد ان مناط الحكم المقيد انما يكون القيد فان كان نصفاً المقصود نفي القيد لأصل الحكم وكذا في الاثبات فحينئذ المقصود بنفي الإجازة هو القيد فوراً باليجاب والتي اختلفا والجواب أن المقصود بالإجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفاً على الإجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد به مائة فانتفاء الإجازة فبطل هذا الموقوف وان كان المقصود بنفي الإجازة هو القيد فاعلم ان المقصود في ضمن نفي المقيد لأن القيد ثابت والقيد منتفٍ وهو تهافت ولأنه ثابت في مقيد آخر اذ لا بد له من جهة وظاهر أن ههنا نكاحاً واحداً موقوفاً على إجازة السيد وقد بطل فلا يمكن إجازته بمائتين فهو استئناف ولوقبل ان مقصوده عدم الرضا بهذا القيد والتقييد به مائتين فهو الزام أمر بلتزمه الزوج الان يقال المقصود بالإجازة تعليقاً أي لكن أحيز هذا النكاح مقيداً به مائتين ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الإجازة فلا يعود ليس هناك عقداً خرج حتى تلغى الإجازة فلا بد أن يكون استئنافاً لإجازة نكاح آخر هذا والله أعلم بحكامه (فرع) اذا أقر رجل له على ألف فقال المقر له ما كان لي لكن لفلان فحينئذ (قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد) أي رد الاقرار (ويحتمل التحويل) لفلان عليه فصار هذا الدين أولاً لفقره ثم صار لفلان فهو له (ولما كان) التحويل (تفسيراً) لظاهر الكلام (يصح اذا كان) قوله لكن لفلان (موصولاً للتوقف) أي لتوقف أول الكلام على آخره وهذا مغيرة فيصح موصولاً ولا يصح بمفصولاً لان بيان التعمير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه وهذا ورفض الامام غير الاسلام المسئلة في العدد وفيه قول المقر له ما كان لي فبطل لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاول أن كلامه ظاهر في الرد ويحتمل أن يكون مقصوده أن العبد والدين وان اشترى أنه عدى أو ديني لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول اقراره لنفسه اقراره لغيره ولكن لفلان فربما عليه كان موصولاً لا يكون رد وان كان مفصولاً يسترد الاول لا يصح قوله لكن لفلان فتدبر **مسئلة** • أو لأحد الامرين) أي لواحد من الامرين (قيم في التي دون الاثبات كالنكرة) فانه في المعنى مثلها فاعطى حكمها فان نفي المهر ما يكون الابتني جميع الافراد عروا وان جاز عقلاً بنفسه في ضمن التي عن البعض وما قيل أنه أي التعمير من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه (الابديل) صارف عن مقتضاها (بمختلف المواو) فانه يعنى في الاثبات دون التي لانه للجمع والتي سلبه فيكون لسلب الاجتماع (الابقر بنه) صارفة عن مقتضاها قال مطيع الاسرار الالهة القياس يقتضي أن تكون الواو أياً ضاعاً في التي لانها المطلق الجمع فاذ ورد عليه التي اقتضى اشتراط المعطوف عليه والمعطوف فيه كافي الاثبات ولهذا قيد صدر الشرعية الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تأثير ومقصوده بما اذا كان نفي سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا به هذا بل استمروا على أن

أما في العقليات وأما في الشرعيات أما العقليات فممكن أن يدل على نفيها بأن اثباتها يقضي إلى الحال وما أنقضى إلى الحال فهو محال لقوله تعالى لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدوا ومعلوم أنهم لم يفسدوا ذلك على نفي الثاني ويمكن إثباته بالقياس الشرطي الذي سمعناه في المقدمة طريق التلازم فإن كل إثبات له لازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملازم وكذلك المحدث ليس نبيا إذ لو كان نبيا لكان معه معجزة أدت كلف الحال بحال فهذا الطريق وهو الصحيح الطريق الثاني أن يقال للنبى لو ثبت ما ادعته لعلم ذلك بضرورة وأدليل ولا ضرورة مع الخلاف ولادليل فيدل ذلك على الانتفاء وهذا فاسد فانه ينقلب على النافي فيقال له لو أتى الحكم

الأصل فيه في النفي سلب الاجتماع الانصارف فلعلمهم وجدوا الاستعمال كذلك وبهذا اندفع ما في التوجيه والتحرير بأن سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تأخير فافهم (فقوله لأقرب ذي أذن) مشيرا إلى زوجته (إبلا منها) فإتيهم بما يقربها أربعة أشهر يأتان لأن النفي يفيد التعميم (وفي) قوله لأقرب (أحدا) كما يكون الأبناء (من أحدهما) لأن أحدا كما معرفة فلا تفرق في النفي ولما كان اشتد في علم المعاني أن أوفى الخبر للثبوت والتشكيك أراد أن يشير إلى أنه ليس على ظاهره فقال (وليس) أو (في الخبر للثبوت) والتشكيك (كاشهر (لأن المتبادر) من أو (إفادة النسبة إلى أحدهما) والتبادر دليل الحقيقة فالحقيقة في أحدهما لا في الشك والتشكيك فأنهما لا يتبادران (وإنما ينتقل اليهما لأن سبب الإيهام غالبا أحدهما) فيقع الخطاب في شك وإن كان مع علم المشكك التعيين علم أن إرادته التشكيك والأفالشك فدل لانه على الشك والتشكيك من قبيل الدلالة الالتزامية على اللازم العرفي بلا استعمال فيه (فيجوز في أنه لأحدهما) أي يقال بالجهاز أنه للشك والتشكيك ويراد أنه لأحدهما (كما) يجوز في (أنه للتخيير والباحقة في الإنشاء) وليس كذلك بل فيه أيضا أحدهما (وإنما يعلم) خصوص التخيير والباحقة (بالأصل فإن كان) الأصل (المنع فتصير فلا يجمع) لأنه يجوز أحدهما بالإنشاء ولا يجوز الجمع بالأصل وهو التخيير (أو) كان الأصل (الباحقة فيجوز الجمع) بالأصل فإن قيل قال الله تعالى أغناجزاه الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي أن يكون الإمام مخيرا في جمع قطع المارة كما هو مذهب عطاء وسعد بن المسيب ومجاهد والاصحاب والخفي وأبو ثور ودان النظارى ونقل في كتبنا عن مالك وأنته لا تقولون بل مذهبكم جزاؤهم القتل أن كانوا قتلوا والصلب أن قتلوا وأخذوا المال والقطع أن أخذوا المال فقط والنفي أي الحبس الدائم أن خوفوا من غير أخذ وقتل بل أو حنيفة الإمام رجع الله بقول في القتل والأخذ بخير الإمامين أن يصلب فقط أو يقطع ويصلب أو يقطع ويقتل قال (وفي آية الحاربة يلزم) من تخيير الإمامين الآية (مقابلة أخف الجنايات بالاعظ) من الآية فانه يجوز له حينئذ أن يصلب أن خوف فقط (وبالعكس) أي مقابلة أعظم الجنايات بأخف الآية كما إذا قتل وأخذ بخير الإمامين يبقى أي يحبس ولم تعهد هذه المقابلة في الشرع (فقلنا توزع الآية على الجنايات) كما بينا (لقوله تعالى وجزاؤهم سبعة مثلهما) وبمثل روى أبو يوسف الخبر أيضا وشهدت به الآثار أيضا والإمام أغناجزاه في القتل والأخذ بخير الحكم الكريمة بهذه الآية وبقصة العرينين فأنهم قطعوا وقتلوا لأن المثلة المروية فيها نسخت (واستعير) أو (القافية والاستثناء مثل لأزمنك أو تعطيني حتى) أي إلى أن تعطيني أو الآن تعطيني حتى (وقيل) في أصول الإمام غير الإسلام (منه) قوله تعالى وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خاثرين ليس للثمن الأمر شيء (أو يتوب عليهم) أو يعذبهم فأنهم ظالمون أي حتى يتوب عليهم قال الشيخ إن الهمام تقلد صاحب الكشف وغيره أنه عطف على يكبتهم فيما قبل وقوله جل وعلا ليس للثمن الأمر شيء اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وأدعوا به زعمائهم أنه أسلم من الشكف وقال المصنف والاول أقرب بحسب المعنى ويرى هذا العبد أنه لا يصح ما في الكشف فانه آية أخرى تزلت متفرقة عن الأولى وسقت لغرض آخر فلا ارتباط روى البخارى في التاريخ والترمذي وأحمد والنسائي والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يوم أحد اللهم العن أبي سفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهل بن عمرو اللهم العن صفوان ابن أمية فزلت هذه الآية الكريمة ليس للثمن الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فأنهم ظالمون فثبت عليهم كلهم وروى البخارى والترمذي ومسلم وابن أبي شيبة والبيهقي في الدلائل عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كسرت رباعيته يوم

لعدم انتفاء ضرورة أو دليل ولا ضرورة ولا دليل ولا يمكنه أن يتسلل بالاستصحاب بان يقول مثلاً الاصل عدم العلم فان فن ادعاء عليه الدليل اذ لا يسلم له أن الاصل عدمه بخلاف البراءة الاصلية فان العقل قد يدل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى وتكليف المحال محال ولو كلفنا من غير رسول مصدق بالمجزة يبلغ الساتكليفه كان ذلك تكليف محال فاستدبت البراءة الاصلية الدليل عقلي بخلاف عدم الله الثاني وأما قولهم لو ثبت الله ثان لسكان الله تعالى عليه دليل فهو محكم من وجهين أحدهما أنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الاشياء دليلاً ويستأثر

أحد وشيخ في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يعلم قوم فعلاوا هذا بينهم وهو يدعوهم إلى الله فأنزل الله ليس للثمن الا حشرى أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوا معطوفاً على شيء اسم ليس أي ليس للثمن الا حشرى أو توبتهم أو يعذبهم من قبل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف (فرع) اختلف في هذا حراً وهذا (وهذا) يحتمل أن يكون معطوفاً على مدخول أو فاعلي هذا حراً وهذا أن يكون عطف الجملة على الجملة أو المفرد على مفهوم أحدهما ما لا يؤخذ أي أحدهما حراً وهذا (فقبل) وعليه زفر لاعتق بالبيان كذا أو هذا أن رجوعاً إلى الاحتمال الاول (وقبل) وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية (يعتق) الاخير ويقتصر إلى الاول لانه كما حدهما (حر) وهذا رجوعاً إلى الاحتمال الثاني وينبغي أن يكون النزاع فيما لا نسبة له والافعال على النسبة (ورج) القول الثاني (بان) التغير ههنا ضروري بترافق حكم الانشاء عنه (وهي) مندفة تنوقف الاول على الثاني حتى يصير معاً كلاً واحداً مفيداً للحكم موقوف على خيار السيد (فقط) من دون توقفه على الثالث والضرورات تتقدر بقدرها فلا يتوقف عليه فافهم وفيه ثمانية من انقضاء فان كون التغير ضرورياً بغير ظاهر بل التغير وضي لان وضع أو يقتضي أن ما بعده مع ما قبله كلام مفيد لا يقع الحكم في الواحد البهيم وههنا يجوز أن يكون ما بعده هو الثالث معاً وأيضاً الكلام في قدر الضرورة فانه لو كان معطوفاً على ما بعده ألزم الضرورية في توقفه على الثالث فتدبر (والترجيح) بلزوم تقدير التنبيه خبراً (على) الاحتمال (الاول) في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفرداً كما قال صدر الشريعة (ليس بشيء) فلا نسلم القزوم) ونقول التقدير هكذا حراً وهذا حراً وهذا حرفية أن فيه كثرة التقديرات والقلة فيها أولى فتأمل (ولا) نسلم (بطلان) الاثر) فانه يجوز التخالف في الخبرين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وأنت خبير بأن حكم الواو وحكم أو واحد في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان أمكن والأبقر المثل في عطف المفردات في صورة التخالف عطف الجملة على الجملة وههنا من قبل عطف المفردات ولو تزلزلنا لا شيئاً في أولوية الاتحاد وهذا القدر كاف في الترجيح فتأمل (مسئلة) حتى للثمانية ولو كانت (باعتبار) التكلم بحومات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بس في الوسط وكذا قدم المشاة ليس غاية لتقدم الحاج لكن التكلم باعتبار جانب أعلى وجانباً أدون واعتبار ابتداء الحكم من الادون منتبهاً إلى الأعلى كافي المثال الاول واعتبار العكس كافي المثال الثاني (واعتبار ذلك) الاعتبار من التكلم (ليس) بتكليف كما قيل في التعرير (بل تحقيق) للعرف فان الثقات تفعلوا عن أصحاب اللغة هذا الاعتراض حتى فلا بد من القول (وتكون) حتى (جارية) عاطفة والشرط فهما (البعضة) أي يكون ما بعدهم اخلافاً فيما قبلها لانه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافاً في الجارية (وابتداءية) بعدها جملة) مذ كورة الطرفين كأعند البصرة أو أعينها وما قدراً أحدهما كما عند علماء الكوفة (والشرط) في الابتدائية (أن يكون) الخبر من جنس المتقدم اما أن يكون نفسه أو نوعاً من أنواعه أو لازماً وتابعاً له ولو عرفاً (ومنه) قول امرئ القيس

(سريت بهم حتى تكل مطيهم) * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

(وصحح بالوجه) الثلاثة (أكلت) الهمة حتى رأسها) الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبر أي حتى رأسها أكل وفيه خلاف البصريين (وفي دخول ما بعدهم اخلافاً) حال كونها (جارية) مذاهب) أولها الدخول مطلقاً وهو مذهب ابن السراج وأبو علي وكثير من المتأخرين من أهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقاً واليه ذهب الجمهور من أهل النحو (ذ) (ثالثها) كان حراً) صالحاً لتناول الحكم (دخول) والا وهو مذهب المبرد والفرع وعبد القاهر (ورابعها) للدلالة

يعلمه الثاني انه يجوز أن نصب عليه دليلا ونحن لا ننتبه له ونبته له بعض الخواص أو بعض الانبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذي يقطع به أن الانبياء يدركون أمور نحن لا ندركها وأن في مقدور الله أمور ليس في قوة البشر معرفتها ويجوز أن يكون لله تعالى صفات لا ندرك بها هذه الخواص ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة وأساسا بل لا يستحيل أن تكون البدن والوجه عبارة عن صفات لانفهمها ولا دليل عليها ولم يرد السمع من السكان نهما خطأ فعمل من الصفات من هذا القبيل مالم يرد السمع بالتعبير عنه ولا فينا قوة ادراكها بل ولم يخلق لنا السمع لانكرنا الاسبوات ولم نفهمها ولم يخلق لنا ذوق الشعر لانكرنا تفرقة صاحب العروص بين الموزون وغير الموزون فما يدرينا أن في قدره

على شيء من الدخول والخروج (الابقرية) دالة على أحدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك (وليس) هذا المذهب (باحدا الاولين) من الدخول وعدمه (كافي التحرير لانهم من قسم الدال) فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين أحد المعنيين وذلك بعيدا فاه خلاف الأصل من غير ضرورة ملحجة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير أن يكون وضع لهما فاما أن يكون الوضع واحدا منهما فقد آل الى أحد الأولين أو لا يكون الوضع لواحد منهما وعين الرابع عبارة التحرير يمكن ارجاعها الى أحد هذين الاحتمالين أيضا والله أعلم (والاتفاق على الدخول في العطف والابتدائية واستعربت) أي حتى اذ لم تستقم الغاية (للسببية) أي سببية ما قبلها بالمباغها (نحو أسلمت حتى أدخل الجنة) وفي التحرير سببية أحدهما الآخر ومثل سببية الثاني للأول ربح حتى التجرت وهو مطابقتهم استمال مقبول في العربية ولا تنكح الاشياء الفرضية الآن يقال لا يزم في المحازر سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الأول يجوز عكسه وأشار الى بيان العلاقة بقوله (فان السبب يظهر تمامه بالسبب فكأنه منتهى به) فانه به يظهر أيضا تمام الذي منتهى (وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة) بين السببية والغاية (الاشتراف في انتهاء الحكم) فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم (كيف لا ولو كان الانتهاء حقيقة) عنده (لكان الغاية حقيقة) فتستقيم الحقيقة فلا يصح المحازر وقد كان يصدد انبات المحازر (هذا الخلف) واذا عين مراد صاحب الكشف (فلا يرد ما في التلويح أن الدخول ليس منتهى الاسلام) فلا يطرده نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فهو مما يجب أيضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرافها في جميع الافراد وبعض أفراد السبب يكون غاية فلا يضر الخلف في المثال المذكور ولا يزم كونها حقيقة في السببية مطلقا أيضا فافهم (وما اختاره) في التلويح (انها مقصودية ما بعدها مما قبل) وهو مشترك بين الغاية والسببية (فتقوض بجني رأسها) فانه غير مقصود من كل السمكة وفيه أن اطراف العلاقة في جميع أفراد المستعار منه غير واجب لكن ينقلب فاطرادها في أفراد المستعارة أيضا غير واجب (والتحخيص بحدوث الاسلام أو اسلام الدنيا) لأفراد الغاية في المثال المذكور (كافي التصريح) في دفع اراد التلويح (تنكف) مستغنى عنه كيف لا والحدوث أتى لا يصلح أن يقع مغايبا شي فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهى الموت فلا يصلح الدخول غاية له فافهم (وان لم يصلح للغاية أو السببية يجوز للعطف بطلق الترتيب) الذي هو أعم مما كان مع التعاقب أو الترخا فان قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لم يضع لطلق الترتيب أعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المحازر أن يكون المستعارة مدلول اللفظ مطابقة بل يكفي أن يكون مدلول الترتيب أو تعنيها بل يجوز أن لا يدل عليه لفظ أصلا بل إحدى الدلالات ومن أنكر فليات بالغة ونقل عن كشف المنار أنه مستعار لمعنى الفاء (ومن ههنا يجوز الفقهاء تجوز اجازة يذهب حتى عمرو) أي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا وقولهم انه لم يحث في كلام العرب لهذا العطف نظيرا لا يعتبر في مقابلة المنتهى دين فافهم مستخدمون في خص المغات فلا يعارض قولهم وأما الجواب بأنه لا يشترط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشي فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب أن لا يظهر المنع كافي اطلاق الأب على الابن وههنا عتقون هذا النحوم الاستعمال فيما زعم النحاة (فرع) قالان لم نزل حتى أنغدى عنده فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو ظاهر وكذا لا تصح السببية فان انباه لا يصلح سببا للتغدى من نفسه وهو لا يصلح جازة لان بيان قد تغدى السببية أيضا فعمل على العطف بمجرد الترتيب (فيشترط الوجود الفعلين) من الاتيان والتغدى (ولو مترخا) الى آخر المعرفي غير المؤقت وإلى آخر الوقت الذي قبله في الوقت فان حتى بمجرد الترتيب

الله تعالى أو ألعان الخسوس أو خافها لئلا دركتها أموراً أخرى نحن ننفقها فكان هذا إنكاراً بالجهل وربما في العاية أما
الشرعيات فقد تصادف الدليل عليها من الإجماع كفي وجوب صوم شوال وصلاة الغنى أو أنص كقوله صلى الله عليه
وسلم لا زكاة في الحي ولا زكاة في المعروفة أو من القياس كقياس الخضر أو أت على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة
عنه كقول الراوي لا زكاة في الرمان والبطيخ بل هو عفو وعفاه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعد مثل هذا الدليل
فنجت عن مداركه الأنبياء فإذا لم نجد رجلاً إلى الاستصحاب للنفي الأصلي الثابت ببديل العقل وهو دليل عند عدم
ورود السمع وحيث أوردنا في تصانيف الخلاف أن النافي للدليل عليه أوردناه أنه ليس عليه دليل سمعي أدركه استصحاب

(الآن نبين الاتصال) فيجب حينئذ للبر الاتصال بهذا ويتأتى من جعلها بمعنى الفاء أن يشترط الاتصال بنوي أو لم ينو والله
أعلم بأحكامه

(مسائل حروف الجر) مسألة الباء للاتصاف وهو معنى مشكوك يصدق على كل ما استعمل فيه الباء كما أشار إليه بقوله
(ومنه الاستعانة والبيسة والظرفية والمصاحبة) وليس الأمر كما زعم بعض النحاة أن الباء مستتر فيها بأوضاع فأنه خلاف
الأصل وليس الأمر أيضاً كما ذهب إليه البعض أن إطلاقها على الاتصاف حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز وكيف وهو خلاف
الأصل فلا يصار إليه من غير ضرورة بل انما يستعمل فيها لانها من أفراد الاتصاف وقد وضع لأفراد الجزئية موضع واحد كما هو
شأن الحروف وبما عرفت زناظره لا نحتاج أن ندفع ما يورد من أن التجوز لازم قطعاً فإن استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وإن
كانت أفراد الاتصاف لكن إطلاق العام على الخاص من قبيل المجاز وله وجه آخر من الدفع فإن إطلاق العام على الخاص من
حيث أنه هو ليس مجازاً فأنامل فيه ونظهر أيضاً أن دفع ما يورد من أن الباء في كانت موضوعاً للاتصاف الكلي صارت اسماء لان
معاني الحروف وروابط جزئية فهي موضوعاً للاتصاف الخاص وفي الاتصافات الأخرى تكون مجازاً فافهم (وباء المقابلة) التي
تدخل الأثمان (أشبه بالاستعانة) بل نوع منها (فإن الأثمان وسائل يستعان بها على المقاصد) وهي المبيعات وربما يقال
إن البيع كما يكون مقصوداً عند المشتري كذلك التي يكون مقصوداً عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة والحق
غير خفي على ذي بصيرة فإن المقصود أن الأثمان إنما وضعت لأن تجعل وسيلة إلى تحصيل شيء ولهذا أثبتت على الذمة وهذا
لا ينافي كونها مقصودة عند البعض وإذا كان وضع الأثمان لذلك التزم استعمال باء الاستعانة داخله عليها وإذا ثبت أن الأثمان
تكون مدخولة الباء (فصح الاستبدال) بالبيع ونحوه (بالكر من الحنطة قبل القبض) اشتربت هذا العبد بكرة حنطة
موصوفة) فإنه من لدخول باء المقابلة والاستعانة عليه (والاستبدال فيه) قبل القبض (حائزون العكس) أي لا يجوز
الاستبدال فيما إذا قال اشتريت كرام من حنطة موصوفة بهذا العبد (لأنه سلم حينئذ) لكون الكرام الذي في الذمة مبيعة بالتعلق
الشراييه وهذا العبد عند الدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم وإذا كان سلماً فلا بد من شروطه من الأجل وغيره (ولا بد منه
من القبض) أيضاً فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقرئ في التحرير بهذه الفرية على أن الباء باء الاستعانة ومدخولة
يكون ثمنها وكان أورد عليه أن هذه الباء البديلة ولا تسلم كونها باء الاستعانة وقررها المصنف بحيث اندفع هذا السؤال (وقول
الشافعية أنها التبعية في واسمها ورؤسكم) فقد أنكره محققو العربية حتى قال ابن رهان منهم (من زعم أن الباء التبعية
فقد أتى على أهل اللغة بما لا يعرفونه) فلا يصح في هذا القول أصلاً ولا يلتفت إلى كلام أمثال صاحب القاموس فإنه يمد
مكابرة ثم انه لو ثبت فهذا معنى آخر عندهم غير الاتصاف كما يشهد به كلامهم لأنه لا يكون منه كما هو صاحب التحرير (وما قال
في المنهاج) في الجواب عنه (أنه شهادة على النفي) فلا يمنع (مدفوع) حال كونه (على وجهه) أي هو هو نافي نفسه
(بأنه) أي قول النحاة وإن كان شهادة على النفي لكنه (كشهادة حصر الورثة) فأنها شهادة بنفي عليهم وراث آخر وهي مقولة
لأنه لو كان لأحاط به عليهم كما هذا شهادة على عدم عليهم التبعية فتقبل لأنه لو كان لأحاط عليهم به وجهه أنه ليس بشهادة
أصلاً بل استعارة صحيح لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوباً بالاستعارة في نفي استعمال
أمثال هذه الحروف التي لا تخلو عنها كثر التراكيب بقصد القطع بعين ما ذكر المصنف في مفهوم المخالفة ولا يقبل الأحاديث
اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول أبي علي في إثبات التبعية فتدبر قالوا قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر

البراءة الأصلية التي كنا نحكم بها لولا براءة الرسول وورود السمع فان قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع وانتفاء السمع غير معلوم وعدم العلم به لا يدل على عدمه ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه فان ذلك لا يعلم قلنا قد بينا أن انتفاء آثاره يعلم كافي بانتفاء وجوب صومهم وسؤال وعلا النحى وبآية نظر بأن يبحث من هومن أهل البحث عن مدارك الشرع والظن فيه كالعلم لانه صادر عن اجتهاد اذ قد يقول لو كان لوجدته فاذا لم أحده مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن كطالب المنافع في البيت اذا استقصى فان قيل ليس للاستقصاء غاية محدودة بل للبحث بداية ووسط ونهاية فتحي بحل له أن ينفي الدليل السمي الغير

شربت بماء الدخزين فأصححت • زوراء تنفس عن حياض الديلم

أجاب بقوله (وشربت بماء الدخزين غير مثبت) للتبعض (لاحتمال الزيادة والتضمين) والدخض ماء وماء آخر ماء وشيع وقيل ماء لبنى سعد وقيل بلد والدخضان تشبة الدخض كالقمرين والزوراء المائلة والديلم قوم من الترك شبه بهم أعداءهم وقيل أرض (فرع • يلزم) لبر (تكرار الاذن في ان خرجت بالاذني) فأنتم طالق (لانه) استثناء (مفرض) لان البلاء لا بدلها من متعلق وذلك هو الخروج فالمعنى ان خرجت بأى خروج كان الاخر وما لمصفا قانا في (فلم يخرج) من المنع خروج (خارج المصقابه) أى بالاذن وانخرجت بالاذن غايه بخروجها) وليس باستثناء والمعنى ان خرجت الى الاذن به (لتعذر الاستثناء) لعدم دخول الاذن تحت الخروج وإذا كان غايه (فيحقق البر بالمره) الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج قبل الاذن فان قلت فن أن لم تكرر الاذن في دخول بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم قال (ولزم تكرار الاذن في دخول بيوت النبي عليه وآله وأجعله الصلاة والسلام اعاناه بالتعليل) وهو قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي وابتداء النبي صلى الله عليه وسلم حرام في كل وقت لا بلفظ التمسى (أقول حذف حرف الجر ههنا) أى مع أن (قياس) فلم لا يقدر بصيرا لاصل الابان آذن فيصير مثل الاذن (والصدر) استعماله (العين) أيضا (شائع) كثير فلم لا يجوز ان يكون للعين والمعنى الا الوقت أن آذن فيصير الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين يلزم تكرار الاذن في كل مرة (فما وجه الترجيح) لما قلتم على هذين الوجهين وفيه أن الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة وجوب الاذن في كل مرة فان الخروج كان مساحا انما منع بهذا المنع فلا يحرم بالمثل فالاولى أن يقال ان هذين الوجهين شائعين شيوعا كثيرا وكون الاباعى الغايه قليل جدا فالجمل على الشائع أولى هذا (مسألة • على الاستعلاء ولو معنى) أى ولو كان الاستعلاء معنويا (فيعمم الزوم كالدين) فان فيه استعلاء معنى يقال ركه الدين (واستعير في المعاوضات المحضة) أى العقود التي لاتعقد بالمعاوضة المال (كالتكاح والجاره والبيع والاصاق) بمعنى باء المقابلة لاتفاق كاجله على عشرة أو بعقل هذا العدد على عشرة أو زوت وجبت على عشرة (و) استعير (في الطلاق للشرط) أى لكونه مابعد معلقا بقبوله (عنده) فنى طلاقى ثلاثا على ألف لانه على الواحد) أى لانه لا لزوم باقاع واحدة (لعدم انقسام المشروط على الشرط) فان حاصل التعليق أن المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط وأما أن كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت من غير مقتض فلا يثبت ولعل هذا امر ادمن قال انه لو انقسم لم يوجد جزء المشروط قبل الشرط والا فريد وورد انطها را أنه كما وجد بعض المشروط وجد بعض الشرط فعلى تقدير انقسام أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون كل جزء من المشروط مشروطا بجزء من الشرط فلا انه محالة وأيضا الاستعلاء في تقديم جزء المشروط على الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط على الشرط (وعندهما) يستعار في الطلاق (الاصاق عوضا فيقسم) أجزاء العوض على أجزاء المعوض (فله الثلث) للالف في طلاق واحد (أقول ترجيحهما كافي التحريم بأن الاصل فيما علبت مقابلته بمال العوضيه) والطلاق بما يقابل بمال فيعمل فيه على العوضيه (ضعيف لان ذلك) أى كون العوضيه أصلا (فما لا احتمال الشرط المحض) أصلا كالبيع ونحوه لاقى كل ما يقبل المعاوضه في الجملة هذا وقد يدفع بدعوى الاستبراء والله أعلم (كترجحه) أى كما أن ترجيح قول الامام ضعيف (بأنه) أى على (محاز في الاصاق حقيقة في الشرط) فيعمل عليه عند امكانه (كأذكره شمس الأئمة) وانما كان ضعيفا (لانه) أى كونه حقيقة في الشرط (بمجموع

فلنأمرهم بالرجوع إلى نفسه فعمل أنه بذل غاية وسعه في الطلب كطالب المتاع في البيت فان قيل البيت محصور وطلب القين فيه ممكن ومدار الشرع غير محصورة فان الكلاب وان كان محصورا فالأخبار غير محصورة وربما كان راوي الحديث مجهولا فلنا ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار ففرض كل مجتهد ما هو جهده رأيه أن يبلغه الخبر وان كان بعد أن رويت الاخبار وصنفت الصحاح فادخل فيها محصور عند أهلها وقد انتهى إلى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الأصلي مشروطة بنفي المغير كإدلالة العموم مشروطة بنفي المخصص وكل واحد

قيل في الاستناد (لان الاتصال) المتحقق (في العوض حقيقة) أي حقيقة على (فأتم من أفراد الزوم) اذهناك يلزم العوض في الزمة (أقول الزوم انما يتحقق بعد التعلق) الذي يكون في المعاوضة (لانه يوجب المقابلة والمقابلة توجب الزوم) فالتعلق يوجب الزوم (والكلام في أصل التعلق) انه حقيقة فيه ام لا (بعد) فالحق أن الاتصال والشريطة كلاهما غير الزوم فهو مفيد ما يحتاج هذا ومن ادعى أنه حقيقة في الشرط لم يقل بأنه باعتبار اللغة حقيقة بل بقول صار في العرف حقيقة بمعنى أنه لا يحتاج في الاتهام إلى قرينة أصلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه البيان (ثم أقول لك أن ترجمه) أي قول الامام (بأن تعلق المجموع) من الألف (بالمجموع) من الطلقات الثلاث (صونا عن الالتفاء ضروري) سواء كان التعلق شرطيا أو لصاقيا (وانقسام البعض على البعض زائد بلا دليل) فانه ان كان الشرط فظاهر أنه لا انقسام وان كان للاتصاف (فان الطلاق يحتمل الامرين) بعوض المال وبغير عوض المال ولا قيمة في ذاته أصلا حتى يقسم عليها بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الأجزاء (بخلاف البيع ونحوه) فان للعوضين قيمة في ذاتهما فلا بد أن تقع في مقابلة الأجزاء التي هي أموال أجزا من العوض الآخر والآن بمقاء المال بلا عوض وإذا كان مقابلة الأجزاء بلا دليل (فلم يثبت فرع * في قول رجله على ألف يلزم الدين) ويكون إقراره لكونه حقيقة في الزوم وهو كونه ديناً (ولو وصل ودعة تعين الجاز) لوجود الصارف (وهو وجوب الحفظ) مسألة * من اختلف فيها فكثير من الفقهاء قالوا (انها التبعيض) فقط (و) قال (غير الدين للتبين) قال (جهوزة اللغة لا ابتداء الغاية) أي الشيء ذي الغاية (زمانا) كان (أو مكانا على الصحيح) لا يزعم البعض انه لا ابتداء الغاية المكانية (وأوجعوا ما هنا) واقعة في الاستعمالات (الي ما ذهب اليه) والحق أن التبعض والتبيين في نحو أخرجت من شهر كذا إلى شهر كذا أو ابتداء في نحو أخذت من الدراهم تعصف) أما الأولان في المثال الأول فلانه من البين أن الغرض في الإجارة بهذا الكلام التصدي من ابتداء الشهر وأما الأخير فلان الأخذ ليس بمتمدد حتى يتعدد (بل) كلمة من (مشترك) بين المعاني (للتبادر) أي لأن الشكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا في أحدهما وحقيقة في الآخر فأما أن يكون موضوعا بازاء القدر المشترك أو بازاء كل والاول باطل والالتبادر منه تعين الثاني فان قلت لا احتمال هنا للقدر المشترك فان وضع الحرف ولقهورات جزئية ملحوظة بوجه كل قلتم مع أنه لا يضر فالمراد أن يكون موضوعا لأفراد القدر المشترك وضع واحد أو بازاء أفراد كل مما ذكرنا من المفهومات الثلاثة بوضوح والاول باطل والالتبادر للأفراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك تعين الثاني فتدبر وهذا أولى مما في التعبير واستقر أمواقها فيبدأ متعلقها ان تعلق مسافة كسرت وتبعفت فلا ابتداء الغاية وان أفادت لا ولا كآخذت وأكلت فلا يصاله إلى البعض مدخوله ثم ساق الكلام فانه برده عليه انه لا يلزم البعض أن يكون متعلقه مفيد التناول كافي قوله تعالى وكانت من القانتين فتدبر (مسألة * إلى لأنها تحكم ما قبلها) إلى ما بعدها وهو الغاية (وفي دخول ما بعدها) فيما قبلها (مذاهب كثر) أي كافي حتى مذاهب من النحول وعدمه والنحول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من النحول وعدمه (لكن الأشهر في حتى) مذهب (النحول وفي إلى) مذهب (عدمه) والتفصيل يتناول الصدر (لولا الغاية لها) كالرافق) فانه لولاه لتناول وجوب النحول للرافق بل لما بعدها ولذا فهم بعض العبارة في التيمم السد كله إلى الابط كالحكي في الكشف ناقلا عن المبسوط (فيدخل) الغاية حينئذ في الحكم لانه كان دخلا فلا يخرج (وسمي) هذا (غاية الاسقاط) والتفصيل (عدمه) أي عدم تناول الصدر لولا الغاية (كالميل) فانه لولاه لدخل في الصوم فانه أسهل في التها (فلا) يدخل في الحكم لانه كان خارجا في حق كذلك (ويسمى غاية المدحس) خبر لقوله والتفصيل (وقد تأيد) هذا التفصيل (بأنفاق أكثر أئمة الفقه وأجلة

من المخصص والمعتبرة يعلم انتفاؤه وتارة نظن وكل واحد دليل في الشرع هـ هذا تمام الكلام في الأصل الرابع وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتمل على أصول الأدلة الثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل

(خاتمة لهذا القطب يبين أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها).

وهو أيضاً أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح فهذه أيضاً لا بد من شرحها

(الأصل الأول من الأصول الموهومة). شرع من قبلنا من الأنبياء فيما لم يصرح شرعنا بنسخه ونقدم على هذا الأصل

الغاية قال صاحب الكشف ناقلاً عن المبسوط قال أبو يوسف ومحمد رجما الله لا تدخل الغاية في مدة الحار لأنها غاية الأصل إن الغاية لا تدخل في الصدر لا بدليل ولهذا سميت غاية لأن الحكم ينتهي إليها دل عليه الصوم إلى الليل والاكل إلى الفجر ولهذا ألوا أجر إلى رمضان أو باع بأجل إلى رمضان أو حلف ألا يكلمه إلى رمضان لم يدخل رمضان تحت الحمل لأنه غاية ولا يلزم علينا المرافق فأنها دخلت تحت الجملة لأن ذلك ثبت بالسنة فإن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأزواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة إلا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكم الوضوء انتهى وهذا يدل دالة واضحة أنهم ما اختار عدم الدخول وأما المثلة التي أوردناها لعدم الدخول ففيها الغاية غاية المد إلى المسئلة الحلف فإن فيها تفصيلاً فإن الليل غير داخل في حكم تمام الصوم ذكر أبو يزيد ذكر وكذا الفجر في قوله تعالى وكلاهما شرعاً وفان مسئلة الأمر لا توجب التكرار فإنه لو لم يذكر الغاية لا يتناول الأمر باهاً وكذا في الأجرة فأنها تعليل المنفعة وهي تصدق بتلك المنفعة ساعة وكذا الأجل في ثمن المبيع لأنه تأخير عن وقت وجوبه وهو يصدق بالتأخير ساعة فهذه الغايات بل الأحكام الغريبة فلا يلزم من عدم الدخول فيه عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم منه أن يدخل في الخيار فإن الغاية فيه غاية المدعته لأن اختيار المريد غير صحيح فلا يقيد المطلق عن التقييد بالغاية الأخبار ساعة غير معتبرة ذكر الغاية لمد الخيارات إلى تلك المدة وإنا يسد العقد بخيار المطلق اتفاقاً فإنه يوجب الجهالة المفضية إلى المنازعة فلا بد من المد إلى الغاية مطلقاً عندهما وإلى ثلاثة أيام عنده وأما مسئلة الحلف فالغاية تدخل فيه في رواية الحسن فلا تصلح حجة هذا واعترض القاضي الإمام أبو يعلى التفسير بأن الكلام إذا اقترن في آخر غاية أو شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم المغيا أو المعلق فليس ههنا حكم الصدر عاماً فأسقطه الغاية بعدها وغير عام فذه إلى الغاية فلا يصح التفسير المذكور والحق ما قاله كيف ومسئلة الجين لازمة على طريق الإمام أي حنفية إذا الاعتماد على رواية الأصل دون رواية الحسن انتهى منقولاً منه في الكشف والجواب عنه أنه ليس حاصل التفسير أن هناك حكماً عاماً أو خاصاً فادام من أول الكلام ثم الغاية أسقطه أو مدته حتى رد عليه ذلك بل المقصود أن الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله أفاد شمول الحكم الغاية وما بعده هاو سميت هذه لغاية غايه اسقاط لأن هناك اسقاط حكمه موجود وإن كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية المد لأن هناك حكماً ثابتاً منذ الغاية وليس هذا منافي لتوقف أول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور أن هيئة الكلام لو لم يذكر الغاية مع اقتضت الشمول فلا تقيده الغاية التي شلت في خروجها وتفسيرها وكذا في الشئ الثاني أن هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول فلا يجعله الغاية مقتضاب لنقول أن افتراء الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على أنها اسقاط ما رواها استقراء وكذا افتراءهم الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على مد الحكم إليها استقراء وأما هي نفسها فبقت كما كانت وأما مسئلة الحلف فإن لم يمت فالتخلف فيه لعله لقربة أخرى أو يعرف خاص أن ثم وإذا دريت ما صورته ذلك وعلمت حقيقة الأمر فاعلم أنه ليس الأمر كما زعم البعض من أن معنى غاية الاسقاط أن متعلق الفعل الاسقاط المقدّر والمعنى اغسلوا أي بكم مسقطين الغسل إلى المرافق وكيف يكون هذا التأويل صحيحاً مع أنه لا يظهر بالبال أصلاً وينبغي لنا أن نحمل ما في الكشف أن المتعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما رواها على ما قلنا يعني أن إلى وإن كان متعلقاً باغسلوا ويكون هذا غاية الغسل لكن الغاية غير بما يحجبها بالاسقاط ما رواها هو المقصود وقد جاء المد إلى الغاية في الأول تدخل وههنا القسم الأول فتدخل فتدال إلى التفسير المذكور فلا رد عليه أنه أن أراد أن المقصود منه اسقاط الواجب فما رواه الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط انما الواجب غسل اليدين

مسئله وهى أنه صلى الله عليه وسلم قبل بمبعثه هل كان متعباً ابتسرع أحد من الانبياء فنهض من قال لم يكن متعباً ومنهم من قال كان متعباً ثم منهم من نسبته الى نوح عليه السلام وقوم نسبوه الى ابراهيم عليه السلام وقوم نسبوه الى موسى وقوم الى عيسى عليهما السلام واختار ابن جميع هذه الافسام جائزاً عقلاً لكن الواقع مع غير معلوم بطريق قاطع ورجح الظن فيما لا يتعلق به الاّ أن تعبد على المعنى به فان قيل الدليل القاطع على أنه لم يكن على ماله أنه لو كان لآخره به وأولئك القوم ونسبوه الى أنفسهم ولكن لشهر ثلاثة اشهر وشهر واحد وتوفى الراعى على نعله فلنا هذه ايعارضه أنه لو كان منسلخاً عن التكليف والتعب

من الأمل إلى المرافق وإن أراد اسقاط ما وراءها فإراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فإن إلى لا يدل على شيء فالواجب ليس الأغسل بالسند إلى المرافق وبقى المرافق على الأصل غير واجبة وأذ قد دربت صحة التفصيل بتناول الصدر وعدمه ثم الفرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع هنا في تيمم الفرع أقوال أخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها أن إلى بمعنى مع ويرد عليه أن هذا الإطلاق يجوز فلا يلزم من باعث وما أورده على في الخبر من أنه صار المعنى حينئذ اغسلا أيديكم إلى المناكيع المرافق فإن اليد عبارة عما من الأمل إلى المناكيع فقد أفر بعض أجزاء البدن عن الحكم وأفراد بعض الأفراد من العام لأوجب انتفاء الحكم عما عداه فإلزم وجوب الغسل إلى المناكيع هذا خلف فالجواب عنه أن لهذا القائل أن يقول إن سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لأفراده من الحكم بل لأنه ثبت بالنقل المتواتر أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه والصلاة والسلام وأصحابه ومن بعدهم إنما غسلوا في الوضوء اليد إلى المرافق فهذا أسقط ما وراء المرافق وبقى هو داخل لكونه إلى بمعنى مع فافهم ومنها أن وجوب غسل المرافق ضرورة وجوب غسل اليد لا يتم غسله من دون غسله لتسليم عظمى الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم من دون غسله وهذا معروى إلى المحيط وقسنا أن هذا ما عوقف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض تبعية بمعنى أنه اقتراض في الحقيقة لدى المقدمة وإنما ينسب إليها نسبة بالعرض كإبرم وغسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه وما أورده في الخبر أنه لا يجب غسل الذراع حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد إلى المرفق فلا يلزم غسل جزء الذراع وجزء العضد المتقين فاسقط لأنه لا يخفى علينا أن غسل اليد إلى المرفق لا يتم إلا بغسل الجزء منه الملاصق للمرفق وهناك العظماء متباينون قطعاً فلا يتم غسل اليد إلى المرفق إلا بغسله فافهم ومنها ما قيل الغاية قد تدخل وقد لا تدخل فوقع التسليم في الدخول وعدمه فصار الآية محتملة وفعله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام مبنيًا وهذا انما يتم لو ثبت اشتراك إلى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عندنا فنصير بل يقول إلى لا يدل على شيء فبقى المرفق على العدم الأصلي اللهم الآن يستعان بكونه مقدمة الواجب ومنها أنها تارة تدخل وتارة لا تدخل احتياطاً وفيه أن الاحتياط انما يوجب لو كان الأصل الوجوب كصوم ثلاثين من الشهر المبارك لا كصوم السبب وأما له الواجب هنا ممنوعة بل هو أول المسئلة ثم إن حديث الاحتياط لأوجب كون الحكم مستفاداً من الشرع والكلام فيه فافهم ومن هنا ندفع أيضاً ما في التحرير الأقرب أن يقال إن الواطئة على غسل المرافق قد ثبت فأورث شبهة الإيجاب فأوجبنا احتياطاً وأيضاً نقضوا بكثرة السنن ثم نبوت الواطئة أيضاً مشكل فإنه لم ينقل الإكلمة إلى نهي وجوب عدم الدخول عنده وماروى الإمام محمد أنه أدار الماء على المرفق فغسله لأوجب الواطئة فافهم هذا كله ما عندى وهذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب وأمل الله بمحدث بعد ذلك أمراً (فرع ٤) في أنه على من درهم إلى عشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغايبتين عنده المبدأ والمنتهى وحاجه الإصمعي وقال ما قولك في رجل قال سني ما بين سني إلى سبعين أي يكون أن تسع سنين فتخبر زفر هذا انما يتم عليه لو كان حكيمين ومن واحد وتخبر ليس دليلاً عليه كما قيل إن تخبره كان لعدم مطابقة الاعتراض بعبه لأن قوله كان فمن وهذا قال بين (وعنده) يلزم في الأقراء المذكور (سبعة لدخول السبب بالعرف) وعدم دخول المنتهى لأنه غاية مآذ لو لاها لما تناول الأقراء العشرة وهذا وقد استدل لدخول المبدأ أن وجود الثاني مستلزم لوجود الأول لما بينه من التضاضف الموجب لوجودهما معاً ولا وجود للذين إلا بالوجوب في الذمة ويرد عليه ورودنا ظاهر أن الثاني معروض للثأوية ولا يلزم من دخوله وجوده في الذمة وجوده مع هذا المعارض حتى يلزم وجوده مضاعف آخر بل هذه الأوصاف يعتبرها ذهن ويجعل معنواها واقعة في الخارج فلا يلزم من وجوده معنواً أحدها وجوده معنواً الآخر وأخشى من هذا ما قيل أن وجوب التاسع

بالشرائع تظهر بخلافته أمتان الخلق وتوفرت الدواعي على نقله. وشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث مهجراً منارة للعادة وذلك من عتائب أموره وللخالف شهبان الأولى أن موسى وعيسى دعوا إلى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هو ذا خلاخت العموم وهذا باطل من وجهين أحدهما أنه لم ينقل البتة إلى التواتر عنهما عموم صيغة حتى ينظر في خواص فلا مستند لهذه الدعوى إلا المقايسة بدین بيننا صلى الله عليه وسلم والمقايسة في مثل هذا باطل وإن كان عموم فعله استثنى عنه من ينسخ شريعتهما الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعذر القيام بها ولاجله بعث صلى الله عليه

يستلزم وجوب العاشر أيضاً كما أن وجوب الثاني يستلزم وجوب الأول عنده لأن تاسعة التاسع بازاء ما تحته لازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم (وعندهما) يلزم هناك (عشرة) العشرة غاية (المعدوم لا يكون غاية) لموجود أو الواحد الشئ من دون غاية فلا بد من وجوده (ووجوده انما يكون لوجوبه) لأنه دين (فيجب) العاشر فقص عشرة تلهذا الصارف عما هو أصل الغاية (قلنا) ليس العاشر غاية في الخارج بل (يكفي التعقل للتديد) وجعله غاية والحقكم على ما هو محذور في التعقل يلزمه في التهمة فافهم (مسألة) في الظرفية حقيقة وهي الزمانية أو المكانية (ونحو الدار في يد مجاز فلزماي) قول المقر (غصبته) في منديل (لأن الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لأن العقار لا يكون مغصوباً عند الشيعين) بخلاف غصبته في منديل فان المتبادر منه الانتزاع وبعد النقاش فيه محال فالأولى أن المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع في التابع غصبهما (يلزم عشرة في) قول المقر (على عشرة في عشرة لبطان الظرفية) فان الدرهم لا يكون ظرفاً للدرهم آخر وكذا عدد لعدد آخر وهذا أولى من الاستدلال بأنه يلزم ظرفية الشئ لنفسه فانه انما يستحيل في المعين وأما المطلق فلا يخو ب في ثوب (الان قصبه المبيعة فعشرون) لازم جثته لانه قصد الحجاز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء ويأنة (وبشكل) بما (إذا أراد) المقر (عرف الحساب) فينبغي أن يلزمه ثلث لأن العشرة المضروبة في عشرة مائة وليس كذلك عندهم (حيث قالوا يلزم عشرة الأربعة) رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله وما أوردوا لبيان ذلك أن العشر لا يقيد بصدق المضروب نفسه وانما يقيد بتكرير الأجزاء أو اللكان الفقير غنيا بضرب ما في يده من المال في الألف بل الألف فغاية ما يلزم بأربعة عرف المضروب والحساب صيرورة أجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة الكاملة لنفسه ما أورد في دفع القدر أن الكلام فيما إذا أراد عرف الحساب ولاشك أن في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التكرير المائة فيلزم المائة قطعاً ونحن لا ندعي أن بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يشوجه ما قلتم بل المدعي أن هذا القرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بانضمام هذه النسبة ومثله مثل من تكلم بلغة هندية أو فارسية وأقرها فيلزم ما يكون مفهومه في تلك اللغة فافهم (وتقديره يفيد الاستيعاب) عنده بخلاف ذكره (الفرق) الظاهر (عرفاً) ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة) يفهم من الأول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بانه ان تقدير في وجوب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كفي الفعل المتعدي والنسب بواسطة حرف الجر فتأمل ويخالف هذا (خلافاً لما قلتم بصدق قضاء) عنده (في نسبة آخر النهار) قوله أنت (طالغ غدا) لانه نوى خلاف حقيقته الظاهرة وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب انصاف المرأة بالطلاق تمام الغد وذلك ما وقع في أول أجزاءه (بخلاف في غدا) فانه يقل فيه نسبة آخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت فلم قلتم بوقوعه في أول الأجزاء عند عدم النسبة قال (وانما يتعين أول القدم عدم النسبة لعدم المزاحم) هناك بخلاف الأجزاء الباقية فان الأول من أجزائها ما وقع فيها دونه وبخلافه من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء وأما بانه فيقبل نسبة آخر النهار في صورتين (فرع) قالوا وقال أنت طالغ في مشيئة الله تعالى يتعلق بها ولا يقع لان المشيئة غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لأنه انما يتعلق بوجوده فلو قضى بطالق في قدرة الله فاجب بان المعنى في تقديره انه فهو كفي مشيئة الله فلا يقع وربما نه يجوز أن يكون المعنى في مقدوره الله تعالى ومقدوره محقق فينبغي أن يقع والمصنف قرر الكلام بحيث لا يتأق هذا الفصل والقال فقال (لم يقع في) قوله (طالغ في مشيئة الله) قوله طالق (في قدرة الله لصحة تعلقهما بطرفي التقضي). فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشيئة فان المشيئة تعالى واقع بالضروية فالأولى أن يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشيئة فالعنى ان شاء الله طالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم

وسلم فن ابن يعلم قيام الحجة على تفصيل شريعتهما الثانية من شبههما أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويدع الحيوان ويحجب الميت وذلك لا يرشد إليه العقل فلنا هذا فأسد من وجهين أحدهما أن شأنا لم يتواتر بقول مقطوع به ولا سبيل إلى إثباته بالنظر الثاني أنه ربما دمج الحيوان بناء على أنه لا تخريم الإلصاق ولا حكم قبل ورود الشرع وترك الميتة عاقبة بالطبع كترك أكل الصب عاقبة ولاج و الصلاة أن يصح فعله فعليه تركها بنقل جملته من أنبياء السلف وإن اندرس تفصيله ونرجع الآن إلى الأصل المقصود وهو أنه بعد بعثته هل كان متعبداً بشريعة من قبله والقول في الجواز

الاستراط في الظاهر فاما أن يعني به أن قدر الله كإذا كان القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى وأما أن يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له الآن هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران فلا يتبعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالق (في علم الله تعالى) فإنه يقع فيه في الحال (لأنه لا يتعلق إلا بالواقع) المحقق فيجب أن يتحقق الطلاق (فتدبر) فإن قلت تعلق العلم وتعلق المشيئة سواء فإنه إذا قطع بوجود شيء قطع تعلق العلم والمشيئة وما شئت في وجوده مثل في تعلقهما أيضاً فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان إلا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فاذكر ثم اعدم الوقوع في المشيئة جار في العلم وما ذكرتم لوقوع في العلم جار في المشيئة قلت هذا الاشكال مما تلقته الأذ كباء بالقول والذي عنده هذا العبد في الفرق أن مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالباً وهو أي الشرط يستقيم في المشيئة عرفاً لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فإنه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى أن هذا متحقق في علم الله تعالى وهذا لا يصح الآن يقع ليتحقق في علم الله تعالى فيصح الكلام فتأمل فيه ثم نقول أن هنا كلاماً آخر به يرتفع القيل والقال هو أن المتبادر في العرف بالتقيد بالمشيئة التشكيك في الوقوع بل هو لا يبطل عند البعض ونقل عنهم أيضاً والعرف في جعل القدرة ظراً فاستبعاد وقوع ذلك الشيء وأشعار أن القدرة الإلهية إذا تعلقت بالمتبعدات يصح تعلقها به وأما القدرة البشرية فقاصرة عنه وأما في التقيد بالعلم فيقصدهم كيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الأولين ولعل مقصودهم هذا لكن أجلوا وسألوا أو كفتوا بذكر ما كان يتجمله داعياً إلى هذا العرف هذا ما عندى إلى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (مسألة) ان التعلق على ماهو على خطر من الوجود قال الشيخ ابن الهمام ليس الخطر لازماً لمفهوم الشرط فإن الشرط قد يكون مقطوعاً وقد يكون مشكوكاً وهذه الخطر من خواص أن والكلمات الجازمة للأضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخله الأعلى ماهو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور (قالوا لا نطلق في قول الزوج (إن لم أطلقك فطالق الأناخر) أزمان (حياة أحدهما لأن الشرط) وهنا (العدم مطلقاً) أي العدم رأساً (فإنه الذي على خطر) لا غير لأن مطلق العدم متحقق فإن السكوت متحقق مع ما هو موضع أن الخطر فهو المراد (فلا يقع بالسكوت لأنه عدم مقيد) بزمان (متيقن) فلا يتناوله الشرط الذي على خطر (بخلاف متى) لم أطلقك فانت طالق (فإنه) يقع فيه كاسكت (لعموم الأزمنة) في متى فالشرط فيه العدم في أي جزء كان وهذا التقرير ربما يشوق على أن يكون متى داخل على تحقق الوجود وأما إذا اشتراط في مدخوله الخطر فلا يصح أن يادى بالعدم مطلق العدم المتحقق في كل زمان فإنه كما مر في أن ليس على الخطر والتقرير الأوق في أن لم أطلقك دخل الشيء على مطلق الفعل الغير المقيد بزمان فإن أن لا يدل على أزمان وهذا يقتضي استيعاب الشيء ودوامه فإن الفعل كالذكره مع الثاني وفي متى لم أطلقك يقيدني الفعل بزمان فلا يقتضي الاستيعاب فتدبر (ولهذا) أي لأجل أن متى لعموم الأزمنة لا يتقيد التفويض بالجلس (في) طالق (متى شئت) لأنه لعموم الأزمنة فلا يبطل بالأعراض في بعض الأزمان (دون أن شئت) أي يتقيد التفويض في أن شئت بالجلس لأنه لا يقتضي عموم الأزمنة بل التفويض بمجرد المشيئة فإذا أعرضت وفقدت المشيئة في المجلس بطل التفويض هذا (مسألة) إذا ظرف زمان ويحيى الشرط محققاً فلا يدخل على ماهو على خطر الوجود لا التكنة (وجئت) أي حين مجيئه للشرط (فقد يسقط عنها الوقت فتكون) حرفاً (كان) وجعل في التوهم مبنى حرفته مدخوله على ماهو على خطر الوجود وجعله مقتضى عبارة الإمام غفر الإسلام ثم أورد عليه بأنه إنما يدخل على مشكوك الوجود لأجل التكنة وهذا ليس بشيء لأن الدخول وإن كان لتكنة مؤذن بسقوط الوقت بقاءه على معنى الشرط وإن كان ذلك لتكنة وليس أن التكنة

العقل والوقوع السمي أما الحواز العقل فهو حاصل اذ الله تعالى أن بتعبده عبادهم شر بقية سابقة أو مستأنفة أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة ولا يستعمل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه وزعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعثة نبي الا بشرع مستأنف فانه ان لم يجز ذلك أمر افلا فائدة في بعثته ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة ويزعمهم على هذا يجوز بعثته مثل تلك الشريعة اذا كانت قد اندرست وارساله بمثابة اذا كانت قد اشتملت على زوائد وأن يكون الاول معوناً على قوم والثاني معوناً اليهم والى غيرهم ولعلمهم يخالفون اذا كانت الاولى غضة طرية لم تشتمل الثانية على مزيد فنقول يدل على جواز ما يدل على جواز

تجعل المشكوك محققا بل الغاية أن يجعل غنة الحق وتدخل الكلمة التي كانت للحق واستعملت لما شئت فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحض وجب أن يكون موضوعه لان الاسم لا يستعمل لغير الحرف فقدر ثم انه رد عليه أن الدخول على المخطور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى أن الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المخطور في منق مع عدم سقوط الوقت ولعله لهذا لم يجعله الشيخ مبنى الحرفية ولا المصنف وأما قوله ان كلام غير الاسلام لا يستدعي فظنوه فيه فمن شاء فليظن في كلامه الشريف (فلا يقع في اذالم أطلق فطال حتى يموت أحدهما) لانه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرطه الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا (خلافا لهما لظهورهما عندهما في الطرف) ولا يسقط عنه الوقت كمن في أي وقت سكت وقع (وردد عليهما أنه لو أراد الشرط المحض) بمعنى إن (يجب أن لا يصده القاضي) في هذه النية لانه في خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه (مع أنه على ماوى) قضاء (بالاتفاق) وانما الخلاف في لانه في نفسه قد سدر (مسئلة * لو لامتناع الثاني لامتناع الاول) اعلم أن لو حرف شرط موضوع لتعلق الثاني بالاول المتني المقدر في الماضي ويكون الثاني مساويا للاول في اكثر فبيني الثاني بانتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء التزامية فلما قبل الاول ملزم والثاني لازم فانتفاءه لا يوجب انتفاءه بل الامر بالعكس فلو انتفاء الاول لانتهاء الثاني ساقط لا يلتزم اليه نعم قد يستعمل فيه على القلة أيضا كما في الاقضية الاستثنائية (وقد جاء نحو) ماروى عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه موقوفا في الأصم ومرفوعا أيضا من العبد صهيب (ولو يخفى الله لم يعصه) يعني قديمي فلا فائدة أن الثاني متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول القسدر وضده الحق (وقد يستعمل) لو (كان) أيضا لتعلق الثاني بالاول في الاستقبال (فيجوز الفاء) في الجزاء (ويعنى بعد الدخول في نحو لو دخلت عتقت) على ماروى عن الامام أبي يوسف كافي التحرير وأصول الامام البيهقي وفي الكشف أن هذا رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد ولم ينص فيه الامام أبو حنيفة وفي المنار روى عنهما في القياس أن لا يقع فيه شيء لان حقيقة الكلام انتفاء العتق لانتهاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق بلا مجاز وصرح به بمعنى ان حذرا عن الغواذ العتاق منتف من قبل لعدم ايقاعه فلا معنى لانتهائه لانتهاء الدخول وقيل عليه فينبغي أن يفصل ان كان عتق العتق قبل بالدخول ولم يجر دمج قال هذا الكلام ينبغي أن يكون الكلام على الحقيقة لحصول الفائدة والافهم على ان قال أبو الحسن الاخفش الأهوازي ان قال لو دخلت الدار فانت طالق فينبغي أن يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصاعدا كما اذا قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان جواب ان لا يقع بالواو وجوابه طاهر هو أنه لا يقع القام في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انتقلت الى معنى ان على أن الفقهاء لم يعتبروا هذان العوام لا يفرقون بين ان ولوى الجواب هذا والله أعلم بأحكامه (ولو لا لامتناع الثاني لوجود الاول) لانه كلمة لو زيدت اليها لا (فلا تطلق في) أنت (طالق) لولا حبل اذا زال لان ارتفاع المانع لا يكفي لوجود الشيء والحب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لانه لم يستعمل فيه قط بخلاف لو (فانهم * مسئلة * كيف للعالم) المشهور أنه للسؤال عن الحال وقد يتغير عن السؤال ويدل على الحال فقط (وقيل) لحال (غير اختيارية) كالجمعة والمرض دون القيام والقعود (ورعنا مع) وادعى استعمال نحو كيف جلسك وكيف تجلس أجلس (وجاء الشرط) جازما للضارع مطلقا عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند أهل البصرة (فالوا فعلا الشرط والجواب فيها يجب أن يكونا متفي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع أصنع) أو كيفما تصنع أصنع (فلا يجوز كيف) ولا كيفما (تجلس أذهب) (فرع) في قول الزوج (أنت طالق) كيف شئت وقع واحد من جمعة بدون المشقة من الزوجة (عنده) لكن في المدخولة تفرض الا حوال الآخر كالينونة الخفيفة والغليظة على مشيتها وفي غير المدخولة لا يفرض شيء لأن المحل

نصب دليلاً وبمئة رسولين معاً كما قال تعالى إذا أرسلنا اليهم اثنين فكذبوه وحافظوا بنائنا الثالث وكما أرسل موسى وهرون ودادود
وسليمان بل كخلق الهنئين مع الاكتفاء في الإيصار بالجداهما ثم كلامهم بناء على طلب القائفة في أفعال الله تعالى وهو تحكم
أما الوقوع السعي فلا خلاف في أن شرعنا ليس بتامخ جميع الشرائع بالكلية أذ لم ينسخ وجوب الإيمان وتحريم الزنا والسرقة
والقتل والكفر ولكن حرم عليه على الله عليه وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف أو بالخطاب الذي نزل إلى غيره وتعبده
بأسد امته ولم ينزل عليه الخطاب إلا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم إلا إذا نزل عليه وحى يخالف لماسبق

قد فات بوقوع الطلاق (ولا يقع عنده ما لم تنشأ في المجلس) فان شاعت في المجلس وقعت والا لان التفويض يتوقف على
المجلس (له) انه طلق وفوض وصفه الى مشيئته و (أن تفويض الوصف فرع وجود الموصوف) فيجب أن يقع ولا يقع بمجرد
عن أو صافيه بل موصوفاً موصفاً (فتعين الأدنى) وهو الرجعية وهذا غير وافي لا لاننا لم نعلم أن تفويض الوصف فرع وجود
الموصوف بالفضل ولم يجوز أن يكون تفويض الوصف مستلزماً لتفويض الأصل فلا يقع شيء قالوا ولي أن يقرر هكذا ان
حاصل هذا الإيقاع الطلاق في الحال مع تفويض الأصل الوصف بالفضل فيجب أن يقع لان الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه وإذا
وقع فلا بد أن يقع مع صفة نسبت له عند وقوعه بلا زيادة وأمر وهو كونه رجعياً قصير رجعياً والأوصاف السابقة مفوضة كما
كانت ان بقي المحل فتأمل فيه فانه انما يتم لولم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الإيقاع الى التفويض هذا (ولهما أن تعليق
الحال الغير المنفك عن تعليق الذي الحال) والالزام الانفكاك وههنا أحد الأوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة فيجب أن
يفوض نفس الطلاق أيضاً اليها (أقول) استلزام تعليق الحال اللازمة لتعليق المازوم (منع لجواز كون حال أوى عند عدم
المشبهة) فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فيه أن هذا الكلام لتفويض جميع الاحوال وحاصله
عدم الوجود قبل المشبهة منها وانتفاء اللازم موجب لانتفاء المازوم فكأن البعض أوى غير مضر وغير مثبت اياد فان ثبوته
مناف لتصرفه فان قيل يخص تصرفه بجماعه قلنا أي دليل على التخصيص لم لا يبق تصرفه عاماً وتفويض الأصل
أيضاً ولا بأس به فتأمل فيه والمشهور في الاستدلال لهما أن الشيء الغير المحسوس أصله وصفه سواء فاذ انعلق الوصف بالمشبهة
تعلق الأصل أيضاً وهو غير تام لأن مساواة الأصل والوصف في غير المحسوس مما لم يقم عليه دليل (مسائل الطر وف

مسئلة قبل وبعد مع متقابلات) فالأولان متضايقان والثالث مضاد مشهور لهما (واذا أضفت) كل منها (الى اسم
ظاهر صفات لما قبلها) اذا أضفت (الى ضمير قبلها بعدا) أي فصفت لما بعدها هذا منقوض نحو جاني رجل قبل زيد
غلامه وجاء رجل غلامه قبله والتحقق أن هذه الطر وف لشيأ يتبعها عن الفعل تقتضي فعلا هو الموصوف بهذه الطر وف فهو
قد يكون ظاهر ابعدها فهي صفات لما بعدها وقد يكون مضمراً راجعاً الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها (فلزم واحدة في
طائي واحدة قبل واحدة لغیر مدخولة) لأن الأولى وقعت في الحال مقارنة لابقاعه وقد وصفها بالقبلية على الأخرى فلا بد من
وقوعها بعدها في المستقبل يلغو لغوات المحل (و) لزم (ثنتان في طائي واحدة قبلها واحدة) لأن الأولى وقعت في الحال متصفة
بقبلية الأخرى عليها تقع في الماضي لأن قبل الحال ماضٍ والابقاع في الماضي ايقاع في الحال (كم) كما يقع ثنتان في
مع واحدة ومعها واحدة لأنه ايقاع لاثنين دفعة في الحال (بعكس بعد) فانه يقع في طائي واحدة بعد واحدة ثنتان لأنه وقع
الواحدة في الحال ووصفها بالبعيدة عن واحدة أخرى فلا بد أن تقع هذه الواحدة الأخرى قبل الأولى وفي الماضي والابقاع فيه
ايقاع في الحال ويقع واحدة في طائي واحدة بعد واحدة لأنه أوقع الأولى في الحال متصفة ببعيدة الأخرى عنها فهي في
المستقبل ويلغو لغوات المحل وهذا (بخلاف المدخولة ثنتان) واقعتان عليها (مطلقاً) في الصور كلها لانها قابلة لاطلاقات
الكثيرة ولومرنة (وما قيل ان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود غيره) فان اليوم متقدم على الغد المعلوم فينبغي أن لا يقع
في المدخولة بقوله طائي واحدة قبل واحدة لأنه انما أوقع واحدة موصوفة بالقبلية على أخرى ولا يلزم منه وقوع أخرى
(قد فوج بأن القبلية نسبة) بين القبل والبعد (وتحققها فرع تحقق المنتسبين) وهو بدهي وانكاره مكابرة (مسئلة
عند الحضرة الحسنية) نحو عندى كوز (والمعنى) نحو عندى دين لفلان (والعندية أعمن الدين والدويدة وانما ثبتت
الدويدة (باطلاقها) بأن يقول عندى لفلان ألف من غير تعقيد بالدين أو الدويدة (لانها) أي الدويدة (أدنى) ما تناوله

فالى هذا يرجع الخلاف واختار أنه لم يتعد صلى الله عليه وسلم بشريعة من قبله وبذل عليه أربعة مسائل ((المسألة الأولى)) أنه صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى اليمن قال له ثم تحكم قال بالكاتب السنة والاجتهاد لم يذكر التوراة والانجيل وشرع من قبلنا فرس كاهن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوبه ولو كان ذلك من مدارك الاحكام لما جاز العدول الى الاجتهاد لابتعد العجز عنه فان قيل انما لم يذكر التوراة والانجيل لان في الكتاب آيات تدل على الرجوع اليهما قلنا سنين سقوط عسكهم ثلاث الآيات فيه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا لما سعه الانبياء ثم

العنصرية (بل لأن الأصل البراءة) للذمة وفي الجدل على الوديعة براءتها ((مسائل متفرقة)) ((مسألة)) غير متوغل في الإهمام جاء صفة) مضافة (على الأصل) فيه (فلا حكم في المضاف اليه) اللهم إلا عند قائل المفهوم (و) جاء (استثناء) فيفيد نقيض الحكم) فيما بعده كاهوشان الاستثناء (وليزمه جيتذاعراب المستثنى) لأن المستثنى لم يصارح بمرورها بها أخرى اعرايه عليها لكونها سالحة للاعراب (فتي له درهم غير داني بالرفع) صفة درهم (يلزم) الدرهم (ثاماً) لأنه اقرار بالدرهم التام المغار للدانق (و) فيه على درهم غير داني (بالنصب) يلزم الدرهم (الادانقا) لان الاستثناء تكلم بالباقي فاقصر الاقرار على ما بقى من الدرهم بعد اسقاط الدانق (وفي) له (دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما) فيلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم من الذهب (و) يلزم دينار (تام عند) الامام (محمداً) استثناء (منقطع) غير يخرج لشيئ (عنده) لشرطه في الانصال التجانس) بين المستثنى والمستثنى منه (صورة ومعنى) وهو منق في الدينار والدرهم وإذا لم يخرج شيئ يلزم تام (وقال بكفائته) أي كفاية التجانس (معنى) للاتصال (وهو محقق) ههنا (لاشترك الثنية) بينهما فالعنى له على دينار الاقية عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفيا بالتجانس المعنوي في الايمان فقط مع وجود المعنوي في له على ألف الاهداء العبد لان الايمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناءه على ألف الاقية العبد ولا يقدر هذا والله أعلم بأحكامه ((مسألة)) الام لاشارة الى المعنوية) أي معلومة المدخول (وأقسامه) أربعة معروفة) لام العهد الخارجي الذي فيه الاشارة الى حصته معينة من المدخول ولام الاستعراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه اشارة الى الجنس ولام العهد الذهني الذي فيه اشارة الى فرد مائنه وهذا في المعنى كالشركة (أقول الحق أن الخمس) الام (والخمس لام الطبيعة في موضوع الطبيعة) الذي فيه الاشارة الى الطبيعة من حيث الاطلاق (مثل قولنا الانسان نوع) فان قلت القوم جعلوه اخلاق لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء أخذ من حيث الإطلاق أو من حيث هو قلت مقصوده أن الانسان أن يخص من التقسيم لمغايرة هذين الامين بالاحكام كالامات المتحرلا عنهم غفلوا عنه هذا وان أدرج في لام العهد الخارجي فله وجه أيضاً كالاختي على ذي بصيرة نافذة (ثم الرابع العهد الخارجي) لافادته فائدة جديدة وكون الذكراً قافرة بنه عليه (ثم الرابع) الاستعراق (للاكتربة) في موارد الاستعمال (خصوصاً في استعمال الشارع ثم الرابع) الجنس) لعدم افادته فائدة جديدة معتد بها (وقيل بالعكس) أي بأن الرابع الجنس على الاستعراق ويعزى الى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الاخر بالاعتبار كيف وهذا اقول علماء الاصول وهم مقدمون في أخذ المعاني من قول الالفاظ قال في التعر بهذا ليس بمجرد فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثية والأفندية ولاشك أن الاستعراق أقدم من العهد وهذا ليس بمجرد فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الأثرى أنهم ما من علامة الحقيقة وأيضاً الاعتبار لاقرينة الأثرى أنه بها ترك الحقيقة وان كانت أقدم ويتبرجها أحد معني المستتر وإن كان الآخر أقدم وههنا استعمال العهد أكثر وهو المتبادر والذكراً سابقاً لتحقيقاً وتقدير أو حكاية بنه عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر من هذا أن الام حقيقة في التعريف والاشارة وهو يعرف المدخول وان كان مستعلاً في معناه الجازي ثم المختار عند جهايمش المختار بل مشايخ السافعية والمالكية أيضاً بل والحنبلية أيضاً على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستعراق عند مقارنة الام كانه بدونه الفرد المجهول وينقل خلاف أهل المعاني فيه وسبب أن شاء الله تعالى بتحقيقه وصدر الشرع به بغير العهد الذهني المشهور قسماً آخر بل أخذ الجنس بحيث يشمل العهد الذهني والعهد الخارجي المشهور أعني ما فيه اشارة الى حصته معينة قسماً قسماً ما فيه اشارة الى حصته معينة خارجة من كورة

نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر الكتاب فان شرع في التفصيل كانت الشريعة السابقة أهم مذكور فان قيل اندرجت التوراة والانجيل تحت الكتاب فانه اسم يعم كل كتاب قلنا اذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق اليه فهم المسلمين سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعهد من معاذق تعلم التوراة والانجيل والعناية بتمييز المخرف عن غيره كما عهد منه تعلم القرآن ولوجود ذلك لتعلمه جميع الصحابة لانه كتاب منزل لم ينسخ الا بعضه وهو مدرك بعض الاحكام ولم يتعهد حفظ القرآن الا لهذه العلة وكيف وطالع عرض الله عنه ورقة من التوراة فغضب صلى الله عليه وسلم حتى اجرت

ومافيه اشارة الى حصة معينة ذهنية سمي الاول المعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور ولذا احكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فبان لك أنه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسدط ما في التالويع ان الحكم بتقدم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب اليه أحد ولا هو صحيح في نفسه فان جهة تقدم العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في ارادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه أصلا فانه معنى كالنكرة فافهم واذ دخل الالام على الجمع ولم يكن هنالك جماعة معهودة أبطل الالام معنى الجمعية وأفاد استغراق الاحاد ان ممكن لانه الراجح كما تقدم والافاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد أو أكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الأشخاص كما في الرجال خير من النساء أو كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركبت الخيل وليست الشيا فدخل في هذا أمثلة العهد الذهني وسقط ما اعترض به في التالويع من أن مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الاشارة الى حصة ما معهود في الذهن واذ قد عذ في المعرفة بالام الجنس فأي معنى للمعهود الذهني الذي هو مقدم على الاستغراق وأي شيء هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم إمكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفقهاء وأيضاً استدلو بأنه لو لم يحصل على الجنس وبقي الجمع فيه على الجمعية لغاخر العهد أعني باللام وان حل على الجنس القيد بالوحدة لغا الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليعني باللام معولا ويكون مدخوله أقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بأنه لم لا يحصل على المعهود الذهني ويشار الى جماعة ما معهود في الذهن فغشيت في الالام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه أنك قد عرفت أن من خواص الالام أن يبطل الجمعية فلو أبقى الجمع لغا قطعاً وأيضاً ان العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة ولذا يعمل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغا قطعاً والحاصل أن الالام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلو أبقى الجمع على معناه الجعي بطل الالام بالكاملة ولا نظيره أثر في تغيير المدخول ولو عثر الى معنى المفرد يبطل الجمعية بالكليمة وبصير مجازاً بعد فحل الجمع على الجنس الشامل الواحد والكثير من قبل عموم المجاز وصار المجاز أقرب الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في الالام بعينها جارية في المضاف الى المعرفة فقصه عليه ثم انه ينفرع على ما عرفت من الترتيب بين الاقسام الاربعه حكم الاعداد فاذا اعيد المذكور أولاً فاني ما معرفة كان عين الاول سواء كان الاول معرفة أو نكرة بتقديم العهد واذا اعيد نكرة كان غيره جملا على الاعداد الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما روى عن ابن عباس رضي الله عنه موقوفاً ومرفوعاً في قوله تعالى فان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً ان يغلب عسر يسرين لكن لم تقع هذه الرواية عند أهل الحديث وهو معنى قول الامام غير الاسلام وفيه نظر لا ما وجهه ان الظاهر التالكيد والحمل على تعبير اليسرين تعسف فانه ليس يعلمي بحال أدنى مسلم أن يجترى عليه فاطنك بقدمهم هبات هبات ما ينسبون الى من هم متأدون بأداب الشريعة ولم تنجوا أو فوالهم وأفعالهم عن اتباع السنة قال صاحب الكشف ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول وأما اذا اعيدت معرفة أو المعرفة معرفة أو نكرة كان الثاني عين الاول ومثل للاخير بقوله

صفتنا عن بني نهل * وقلنا القوم اخوان عسى الالام أن يرجعن قوما كالذي كانوا

وجهه بأنه اذا كان هنالك معرفة استغرق جميع افراده فدخل فيه النكرة متقدمة كانت أو متأخرة وكذا دخل المعرفة فعلى هذا ظهر أنه أراد هذا الخبر بعينه مجرد الدخول فيه سواء كان نفسه أو بعضه وحيث قد فهو في صدد بيان حكم آخر لا اعادة غير ما نحن فيه وما أورده عليه أن العهد مقدم فلا نسلم أنه ان كان معرفة استغرق خبره لعله أراد أنه استغرق عند عدم العهد

عنها وقال لو كان موسى حيا ما سعه الا تابعي. (المسلك الثاني) أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعددا لم يكن له الزم مراجعتها والبحث عنها. ولكن لا ينتظر الوجه ولا يتوقف في الظهار وروى المحصنات والموارث. ولكن يرجع أولا إليها لاسيما أحكامها ضرورية كل أمم فلا تخلو التوراة عنها فان لم يرجعها لاندرا سهوا وتحرف بها فهذا يمنع التعبد. وان كان يمكن فهذا واجب البحث والتعلم ولم يرجع قط الا في رجم اليهود ليعرفهم أن ذلك ليس بخلاف دينهم. (المسلك الثالث) أن ذلك لو كان مدر كالمكان تعلبها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والأخبار. ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعريف الاحكام كواجب

كافي الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع. وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا مع أن مطمح نظره رده الله تعالى بيان الاخر من الشقوق اذ فيه الخفاء فقط هذا. (فرع) في حلقه (لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده) فيما (و) يحمل (على الاسبوع) في الاول (و) شهور (السنة) في الثاني (عندهما لكان العهد) فيما فيعمل اللام عليه اتفاقا (الا أنهم اختلفوا فيما هو المعلوم) فعنده المعلوم عشرة فيعمل عليه هو وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لاختلاف مجتوب ريهان هذا والله أعلم بأحكامه. (مسئلة) أي بجزء المضاف اليه معرفة فاعلم في معنى (و) أي رجل أي واحد من أفراد رجل (ويجب مطابقة الضمير لضاف اليه في الثاني) أي فيما اذا كان نكرة لانه حينئذ عبارة عنه فيقال أي رجل ضربه وأى رجل ضربه (و) يجب مطابقة الضمير (في الاول) أي فيما اذا كان معرفة فيقال أي الرجل وأى الرجل ضربه لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل عن جزء من أجزائه (قيل بيم) أي (بالوصف) كاهوئنا سائر النكرات (وقيل لا بل (وضع ابتداء للمعوم) للفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاملا للسؤال وأى رجل جاملا للسؤال وعند خصوص الوصف يخص أما عند الفرقي الاول فظاهر وأما عند هذا الفرقي فلانه صار له عن العموم. (فرع) يقتضى الكل اذا ضربوا في قوله أي عبيد ضربه فهو حر) لان الوصف وهو الضرب عام لهم فعند وجود الشرط يتناول حكم الحرية كلهم (بخلاف في ضربته) كلمة في من سهو الناسخ أي هذا بخلاف أي عبيد ضربه فهو حر (فانه لا يعتق فيه الا الاول في صورة الترتيب أو ما يعينه المولى في صورة (المعية لان الوصف لغيرهم) وهو الخطأ بل لانه الضارب (وهو خاص) فلا يعم الحكم (وأورد) عليه لان السلم أن الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبة وعام كيف (المضروبة تم كالمضاربة) وهي صفة لهم (فافهم) وتفصيل هذا المقام يطلب من الكتب المبسوطة للكرام

(الفصل الرابع) وهو أي المقرد (بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف له (أو بيان) له (لانه اما ان يتقدم فهو متهما من كل وجه) احتزبه عن نحو الحد والمحدد (كالبز والقبح أولا) يتقدم فهو محال بتعدد وان كان من وجهه سواء صدق على ذات (كالناطق والفصيح) أولا كالانسان والفرس فعلى الاول هما مترادفان وعلى الثاني متباينان. (مسئلة) الترادف واقع في اللغة (بالضرورة الاستقرائية كالتأكيدي) أي كالألأ كيدواقيع بالضرورة (خلاف القوم) لايعاينهم (قالوا) لو وقع لوقع من غير فائدة ولازم باطل أمما للضرورة فلان الواحد قد يصل به التعريف للمعنى فلا خير أيضا في تعريف هذا المعنى (والفائدة في تعريف المعرف قلنا) غاية ما لم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا (لا ينتفى التعريف) أي تعريف كل (بدلا على أن فائدة في الحسنات) البديعة (لا تخفى) على المتنبع ولا نسلم أيضا أن الفائدة محصورة في تعريف المعنى وتلك الحسنات (كالمصنع في قولنا ما بعد ما فات وما أقرب ما هوأت) ولو كان لفظ انقضى فقط موضوعا لهذا المعنى لفات السجع (وكالمجانسة كقولنا اشترت البر وأنفقته في البر) ولو أقيم لفظ القبح مقام البرقات ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الجوى قدس الله سره

فطوفان نوح عند نوحى كادى * وايقاد نيران الخليل كلعوى

ومنه ظهور فائدة أخرى من المحافظة على الوزن (وكالقلب نحو) قوله تعالى (وربك فكبر) بدونه في فطعم (نم هو) أي الترادف (على خلاف الاصل حتى ان اردت لفظ) يتهو بين غيره كالبحار (فيعمل على غيره) لقلته بالنسبة الى اغياره. (مسئلة) يجوز اقامة كل مقام الاخر في حال التعدد اتفاقا (ماتى) حال (التركيب) مع العادل أو المعول أو غيرهما من المتعلقة

عليهم المتأشدة في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حيث أسكل عليهم كسئلة العول ومسيرات الجند والمفوضة وبيع أم الولد وحسد الشرب والراقي غير النسبة ومعتة النساء ودية الجنين وحكم المكاتب اذا كان عليه شيء من النجوم والرد العيب بعد الوطاء والتقاء الحثانين وغير ذلك من أحكام لا تنقل الأديان والكتب عنهم بل ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة قائلهم واختلافاتهم من اجاعة التوراة واسما وقد أسلم من أجبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعب الله بن سلام وكعب الأخبار ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب فكيف يحصل القياس قبل العلم **(المسئلة الرابع)** اطباق

(فلا يجب) الجواز بل قد يمتنع هذا (وهو الحق) وقيل يجب (الجواز ولا يمتنع أصلا) (عليه) الشيخ (ابن الحاجب) وقيل يجب (الجواز) (ان كانا لغة) واحدة وان كانا من لغتين يمتنع (واختاره) البضاوي (في المنهاج) الحاصل أن المذاهب ثلاثة جواز الإقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرافها وان كانا من لغة وهو المختار (لأننا صحة الضم) والتركيب مع الغير (من العوارض) الطارئة على اللفظ (وتحاذر المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها) فصهر تركيب لفظ مع آخر من غير صحة تركيب آخر بعينه معه (واستدل) بانه (لوصح) القيام (الصحة خدای أكبر) عند افتتاح الصلاة واللازم باطل (واجيب) أولا (بأن الحفظة يلتزمونه) أي جوازها عند افتتاح الصلاة فطلان التالي ممنوع (و) ثانيا (بأن المنع شرعي) ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به (والتزاع في الصحة لغة) (و) ثالثا (بأن اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا بالتعريب فلا يلزم) من امتناع صحة خدای أكبر (المنع في اللغة الواحدة) وهذا غير وافي فانه من قبيل المواخذات اللفظية لانه أن يقول لوصح لصح الله أعظم فلا جواب الا لا يلزم والثاني معادنا أصحاب اطراف الجواز (قالوا المعنى واحد) وهو المقصود لجواز الإقامة (ولا يحصر في التركيب لغة) ادخلوا فاداة المعنى واللفظان فيها سواء وانعوه في لغتين فقط قالوا لا يحصر في التركيب الا من لغتين (قلنا) قولكم لا يحصر في التركيب (ممنوع) الا ترى انه يقال صلى عليه دون دفع عليه (خصوصا) لذا كانا (من لغتين) فإن الجفر فيه ظاهر ثم ان أصحاب الاطراف ان أرادوا الجواز بالنظر في نفس اللفظ دون الامور العارضة لم الاستدلال فان وحدة المعنى مقتضى واستنكاف في التركيب بالنظر في نفسها وان كان يمتنع بالنظر في ماضيه وأمر آخر ولا يتوجه الدليل المذكور لا بطلان هذا ويؤيده تجوزهم من لغتين مع أنه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن التزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر **(مسئلة * لا ترادف بين الحد)** التسام (والحدود دخلا فيقوم قالوا بالحد الا بتدليل لفظ بلفظ أحلي) منه والمقادير واحد وهو المعنى من الترادف (لأن الحد يحد بدلا على الصورة الواحدة) أي على أمر واحد يجعل معلوم بالصورة الواحدة (بخلاف الحد) فانه يدل على عدة أشياء معلومة بصورة على حدة بمفصلة (فلا يتحد) بينهما (من كل وجه) بل الفرق بالاجال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن هنا خرج الجواب عن دليل انضمام يمنع كون الضديد تبدل لفظ بلفظ أحلي (وما) ذكر (في التعرير) مع الإشارة الى التبريض بكلمة اللهم الا (أن التزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه) فمن شرط فيه الافراد ينفي الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشرط قال بالترادف (فممنوع) فان الفريقين بعد الاتفاق على أن المراد فيجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في أنه هل يتحقق بين الحد والمحدود أم لا فذهب الذين رأوا الامر في بادئ النظر قالوا بذلك الاتحاد وأهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وأنت لا ذهبت عليا أنه قد مر أن الترادفين من أقسام المفرد والقابل بالترادف بين الحد والمحدود بل سلم هذا لا يتأتى منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه ايضا والا لآل التزاع الى اللفظ البتة فان الناقين نفوه بمعنى والمثبتين انبؤوه بمعنى آخر الان يقال اتهم مارا أو الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء أو يقال التزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتحد من كل وجه أولا واغلاق الترادف مساحته هذا والله أعلم بمراده **(مسئلة * لا ترادف بين المؤكد والمؤكد)** لا اتحاد اللفظ) كافي التأكيد اللفظي (أو تعبير المعنى) كافي التأكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التحالف في اللفظ والاتحاد في المعنى (ولا) ترادف (بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو أفرد) عن المتبوع (لا يدل على شيء ولو كان المعنى) المفهوم حال التركيب معه (مستقلا بالمفهومية) كلف ولا ليس معناه الامعنى المتبوع (فلا يلزم كونه حرفا كما في التعرير وإنما لا يدل) التابع (متفردا عن متبوعه لانه) انما (وضع) وقرروا الاستعمال (لتقوية متبوع قبله على زنته

الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة وأنها شرعية رسولنا صلى الله عليه وسلم بحملتها ولو تعبد بشرع غيرها كان مخبرا لا شاعرا ولكان صاحب نقل لا صاحب شرع الآن هذا ضعف لانه اضافة تحتل الجواز وأن يكون معلوما واسطته وان لم يكن هو شارعا للجميع والخالف التمسك بنحس آيات وثلاثة أحاديث الآية الاولى أنه تعالى لما ذكر الانبياء قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلنا اراد بالهدى التوحيد ودلالة الأدلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين أحدهما أنه قال فبهداهم اقتده ولم يقل بهم وانما هداهم الأدلة التي ليست منسوبة اليهم أما الشرع فنسب اليهم فيكون اتباعهم فيه اقتداء بهم الثاني

فهو مستملا (بدونه مهمل) لا يدل على شيء أصلا وأمامه وان دل على معنى لكن ليست دلالة وضعه بل دلالة كدلالة المقولات وبهذا ظهر لك سر عدم الترادف بينهما وأما ما ذكره المصنف فقبه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الا ترى أن الضمير المتصل والمنفصل مترادفان مع أنه لا يدل المنصل لو أفرد على شيء أصلا وقد يكون الترادف في الحروف أيضا مع أنه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر

(الفصل الخامس وهو) أي المفرد (باعتبار وحدة المسمى) المتولدة (وتعدد خاص وعام قال أبو الحسين البصري) في تفسير العام (العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد في المنهاج) وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له (وضع واحد) وانما زاد (للايجاز) عن اللفظ (المشترك اذا استغرق) لما يصلح له (باعتبار معنى) واحددون معنى آخر فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع أنه عام (قيل) في حواشي ميرزا جان انما زاد ذلك (وللايدخل المشتك اذا اريد به جميع معانيه) فان ارادتها جميعا عبده فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع (أقول) لا يصح اخراج هذا المشتك فانه من أفراد المحدود اذ قال (في شرح المختصر العام عند الشافعي) قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشتك (المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر) أما أول فانه على هذا لا يصح هذا التقيد أصلا وان كان للصيانة عن خروج المشتك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصح عنه يخرج المشتك المستغرق للمعنيين وأما ثانيا فلان مقصود أن المحدود القسم الخاص المتفق الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم أنه حددده الشيخ بان العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم وهذا أصوب من تعريف أبي الحسين فانه غير جامع للفظي كل وجميع فانه مما لا يستغرقان لما يصلح له من الافراد بل لأفرادا أيضا فالله والمراد بالاستغراق أهم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي هذا (ثم أورد نحو عشرة) فانه مستغرق لما يصلح له من الأحاديث التي أجزأه ولا يتوجه هذا على تعريف الشيخ أصلا لقوله أفراد مفهوم بدل قوله لما يصلح له (وأجب بأن المراد) بالصالح العتبر في اللفظ (صالح الكلّي الجزئيات) لا لآل جزء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات فاللحق تعريف الشيخ (وهو) أي العشرة (لا يصلح لآل حاد) صالوح الكلّي الجزئيات (ولا يستغرق العشرات) أي جزئياته فان الكلام في المنكر وأما المعروف المستغرق في أفراد المحدود فلا ينقص بدخوله فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعروف المستغرق فان استغراقه لآل حاد هو ليست جزئياته قال (وعوم الرجال باعتبار أن اللام بطل معنى الجمعة) ويجعله بمعنى المفرد (كما هو الحق) المختار من المذهب فيئت جزئياته الآحاد لا المجموع (وقيل) عومه (باعتبار تناوله الجماعات) وحينئذ لا اراد وبالجملة أن الجمع المستغرق متناول لجزئياته أما على المختار فلان جزئياته الآحاد هو مستغرق لها وعلى غير المختار في جزئياته الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين (أو) عوم الرجال باعتبار أن (المراد) بما يصلح له (جزئيات مفهوم نفس ذلك اللفظ) الدال (كلا رجل) والرجل (أو) جزئيات (ما اشتمل عليه ذلك اللفظ) أما حقيقة كالرجل فانه مشتمل على مفرد وهو الرجل (أو حكما كالنساء) فانه جمع امرأته من غير لفظه وهو غير مشتمل عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل (أقول بشكل) على هذا الجواب (بعوم اسم الجمع كالقوم فانه) لا يستغرق لجزئياته ولا لجزئيات ما اشتمل عليه لعدم فانه (ليس له مفرد ولو تقدرا) حتى يكون مشتملا عليه (فافهم قال) الامام (فقر الاسلام) في تفسيره (هو ما انتظم جماعا من السميات) انتظما استغراقيا أم لا (لفظا كالرجال أو معنى كالقوم والجمع المنكر عنده) رحمه الله تعالى (منه) أي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الأعلام أبو حامد محمد (الغزالي) رحمه الله تعالى وأذا انقضا ما أذاقه العام (اللفظ الواحد) احتزبه عن المتعدد (الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا) احتز

أنه كيف أمر بجميع شرائعهم وهي مختلفة وناخضة ومنسوخة ومتى بحث عن جميع ذلك وشرائعهم كثيرة فدل على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم وهو التوحيد الآية الثانية قوله تعالى ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وهذا يتسلبه من نسبه إلى إبراهيم عليه السلام وتعارضه الآية الأولى ثم لاجبة فيها إذ قال أوحينا إليك فوجب عما أوحى إليه لا عما أوحى إلى غيره وقوله أن اتبع أى أفعّل مثل فعله وليس معناه كن مثله وواحد من أمته كيف والملة عبارة عن أصل الدين والوحيد والتقديس الذى تتفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى ومن يرغب من ملة إبراهيم الا من سقته نفسه ولا يجوز تسفيه

بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال على المتعدد من جهات وفي اطلاقات ولا يصح أنه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه رجه الله تعالى لا يجوز هذا الاستعمال (وأورد) عليه (أولا المعدوم) العرف المستغرق فانه لا يدل على شئ فضلا عن شيئين فصاعدا (فان مدلوله ليس شئ والجواب أنه شئ لغة) فان أهل اللغة يطلقون الشئ على المعدوم أيضا (وان لم يكن) شأ (كلاما) فان أهل الكلام لا يطلقون الشئ عليه وفيه خفاء فانه قال في المواقف ان اللفظة شاهدة لتأنيده لا بسعي المعدوم في اللفظة شأ وأما عليه تأنييدات فالأولى أن يقال أنه وان لم يكن شأ حقيقة ووضه ولكنه شئ مجازا وهذا المجاز شائع منفعهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات (و) أورد (ثانيا الموصول بصلته عام) الخال أنه (ليس بلفظ واحد) فلا يصدق عليه الخدمع أنه من افراد المحدود (والجواب أن العام هو الموصول) وحده المقترن مع الصلة (كالعرف باللام) فانه وحده عام حال اقترانه باللام والصلة مبنية لعموم كالكلام والموصول وحده لفظ واحد وليس العام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا اليراد غير مختص بتعميد هذا الخبر لا لام العارف بل وارد على الجميع فيصتاج الى هذا الجواب فان العام من أقسام المفرد كما لا يخفى على التأمل (وقد يجاب) في شرح المختصر (بأن المراد بوحدة اللفظ أن لا يتعدد بعدد المعاني) فالعام حينئذ مادل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلتها يدل على الكثير دفعة لأن واحدا منها معلى واحد والاخر على آخر كما لا يخفى (وقيل) في شرح الشرح (ان أريد) بالدلالة على شيئين الدلالة (بالمطابقة فأمثال هذا) أى الموصولات (لا يدل على شيئين) بالمطابقة فانها موضوعة لفهوم كل تستعمل في الجزئيات فلا تكون الدلالة عليها مطابقة (وان أريد) بها (الأعم) من المطابقة والتضمن (دخول اللفاظ التي لها مدلولات تضمنية) فانها تدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء قيل هذا الاشكال وارد على أصل التعريف ولا يتخصص به هذا الجواب ويمكن أن يقال لعل وجه ايراده على الجواب أنه يخرج الموصول بقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا اليراد الا اذا ثبت أن الموصول داخل فيه وقد أثبت دخوله بهذين الجوابين فأورد هذا اليراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشيئين فصاعدا الفردان من مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر أن الاجزاء الدالة هي عليها تضمنت ليست افرادا ومعنى قوله فصاعدا أن لا تقف الدلالة الى حد وحينئذ أيضا يخرج اللفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها واقفة عند حد اذا ما همة مركبة من أجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد بالدلالة المطابقة مجازية كانت أو حقيقية أى الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات تدل على كل مطابقة لكن أجمالا من حيث أنه مفرد لمفهومه الذى يجعل عنوانها وهذا التمايز لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالا وحينئذ يلزم أن يكون العام مخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوعه وهذا الجواب يندفع أيضا لقرئ رسول شارح الشرح بأنه ان أريد أن الدلالة مطابقة لا يصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لأن اللفظ الواحد لا يدل على الكثير وان أريد الأعم دخل اللفاظ الموضوعه بازاء معنى مركب فافهم وما أورد أن العام لو كان موضوعا لكل لكان كل واحد واحد مدلولاً قضيهما فلا يسرى الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه أنه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص اللفاظ العامة لغة فان اللفاظ العامة انما وضعت لكل لان يجعل محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال ورب من لا يلزم عقلا يلزم لغة وبالعكس فتدبر (وأجيب) في حواشى ميرزا جان باختيار شق المطابقة والقول (بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية) مما يصدق عليه الصلة (بوضع عام) واحدا لانها موضوعة لمعان كلمة لتستعمل في الجزئيات كما يزعم المورد (فاذا أريد بها الجمع) من الجزئيات التي وضعت بازائها (دل على الجميع مطابقة) لانها مستعملة فيها وضعت لها (أقول) فيه نظر فان غاية ما لزمنه ان الكل بما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا لمطابقة و (المطابقة في كل بدلا لاستزام

الانبياء المخالفين له ويدل عليه أنه لم يبحث عن مله إبراهيم وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه وأسناده أخباره الآية الثالثة قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وهذا يستدل به من نسيه إلى نوح عليه السلام وهو عاقد أسد تعارضه الآتيان السابقان ثم الدين عبارة عن أصل التوحيد وانما يخص نوحا بالذات كشر يفاله وتخصيصا ومتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح وكيف أمكن ذلك مع أنه أقدم الانبياء وأشد الشرائع اندراسا كيف وقد قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فلو قال شرع لنوح ما وصا كره لكان رد على هذا على غيرهم وأما هذا فيصرح بضده الآية

المطابقة في كل معا) فله لم يوضع لكل معا (فتدبر) والتحقيق أن حال الموصول حال المعرفة بالألام بعينه فهو رعا بقصد به الشيء الماهين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد معا تصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المبهمة المعهود في الذهن والعالم ليس إلا ما قصد به المعنى الثاني ثم إن الأفراد الموصوفة بصفة تغاير الموصوفة بصفة أخرى وهكذا فوضعت الموصولات بأزاء الأفراد الموصوفة بصفة كلها والأفراد الموصوفة بصفة أخرى كلها إلى ما لا نهاية لهما من الحالات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع أفراد متصفة بصفة دال عليها مطابقة وكذا المستغرق لأفراد صفة أخرى أيضا دال عليها مطابقة وليس المقصود أن الوضع لكل واحد واحد معا تصف بالصلة فلا وأن الوضع لكل بدلا لا يستلزم كون الدلالة على الكل معا مطابقة بل إنهما موضوعة لكل معا فالمستعمل فيها يدل عليها مطابقة وهذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق وأما اللفاظ المجازية المستغرقة لأفراد معانها المجازية فالجواب عنها إما بأن راء بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقة كان أو مجازا أو إما بما قال المصنف أن اللفاظ المذكورة وإن كانت مجازا بالنسبة إلى المفهومات الكلية لكنها حقيقية في العموم فيكون العموم مدلولاً لمطابقا لكن على الثاني يخرج اللفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا نحو النكرة المستعملة في الانبياء المستغرقة ولا بأس به فإن الظاهر أن التعريف للعام الحقيقة هذا وقد يجب بأن الموصول موضوع لحصة حصية عما تصف بالصلة من غير اعتبار الاحتجاج والبدلية والامتناع الاستعمال في واحد منها بل مطلقا فإذا أريد الشكل كان كإيراد من المشتبه بجميع المعاني إلا أن المشتبه شرط استعماله أن لا يجمع المعاني في الإرادة فيكون هذا الاستعمال فيه خطأ وههنا ما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لأنه استعمال صحيح فموضوعه ولعل هذا الجواب تزيى والحق ما أفدنا سابقا فأمثل وتشكر (و) أورد (بالتدخل المتني) فإنه يدل على شيئين (والجواب أنه لا يدل على معنيين فصاعدا) معا (إن) المراد بالدلالة على معنيين فصاعدا الدلالة عليها وعلى ما فوقه ما (لا يصح) المتني (لما فوق الاثنين) فلا يدخل في الحد (قبل يقتضي ذلك) الذي ذكرت من المعنى (لأنه بدرهين فيما إذا) وكل رجل و (قبله بعه بدرهين فصاعدا الم يكن ممثلا) لأن معناه على ما ذكرت البيع بدرهين وبما فوقهما فالأذن لم يتناول البيع بدرهين فلا امتثال (والحق خلافه) لأنه ممثلا قطعا حتى ينقد البيع ولا يكون للمالك حق الفسخ (ويجب بانه لا يمكن العطف فيه) أي في التوكيل (على درهين لانهم لا يصعدان) لأن الدرهمين لا يصيران ما فوقهما (بل الصاعدهو الثمن) بل إن دونهما عليهما وإذا لم يصح هذا (فقبل حال محذوف العامل والمعنى فيذهب الثمن صاعدا) فالو كلة بالبيع بدرهين والأجازة في الزيادة في الثمن (بخلافه فيما نحن فيه) فإنه لا صارف عن الظاهر (لأن الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول) فبذلك الدال لا يزداد المدلول (فصح أن يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما) فلا يغير عن الظاهر ولا يخفى أنه لا يصح العطف فيما نحن فيه أيضا على شيئين باختلاف الأعراب وأيضا لا يلزم من العطف على درهين أن يكونا صاعدين بل أغنا يقتضي أن يكون البيع عقابا للدرهين والصاعد فلا امتناع في العطف فلهذا أراد بالعطف معناه اللغوي والمقصود أنه لا يصح تعلفه بدرهين ذهبا لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فقد تم التوكيل بالبيع بدرهين وهذا خبر آخر وأما فيما نحن فيه فصيح التعلق بالشيئين فهما يصعدان باعتبار المدلولية وهذا أيضا غير وافي فإن الشيئين نفسيهما لا يصعدان إلا بالضم كالدرهمين فكيف يصح الصعود فهما باعتبار المدلولية بأن يفهم منه الشئان وشئ زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار النسبة بأن يجعل مع درهم زائد عنهما فلا فرق بين الصورتين بل الحق أن المتبادر في العرف من مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين أو على ما فوقهما وحيث قد تقرر النقص بالشيئين في مقمره ولأن نغرا الجواب بأن المعنى

الرابعة قوله تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الآية وهو أحد الانبياء فلحكمهم بها واستدل بهن من نسبة
الحمد ونسب عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون الاحكام
المعرضة للنسخ ثم لعلة أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا حجة فيه ثم يجوز ان
يكون المراد بحكم النبيين بهايامهم ابتدأهم الله تعالى وحالهم لا بوحى موسى عليه السلام الآية الخامسة قوله تعالى بعد
ذكر التوراة واحكامها ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون قلنا المراد به ومن لم يحكم بما أنزل الله مكذبا به واجداله

في التوكيل اجازة البيع بن درهمين وبن ما زاد فقله ان البيع الواحد لا يكون بنين والمفوض اليه ليس بالبيع واحد اقلزم
التخصير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشئين والرائد يمكن بلفظ واحد وهذا ايضا يتخلو عن نوع قلق
ويكن أن يقال ان المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما كاف في ضرورة التوكيل المقصود التعبير بين البععين بنين وفيما
نحن فيه الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الاوقات فحقى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة
وعلى الزائد أخرى والمثني لا يدل على الزائد أصلا وهذا أيضا غير واف فانه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام
الاستغراق فانه يدل على الكل ولا يدل على الاثنين أصلا هذا (ثم قيل لاحاجة) حينئذ (الى) قيد (اثنين) فيلزم الاستدلال
بل يكفي أن يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين (انما من عام لا يدل على ما فوق الاثنين) وفيه أنه لو حذف قيد شئين
لما صح تعين طريق أداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي بأطول وأقصر هذا (أقول الجمع المنكر عنده) قدس
سره (عام و يقول) هو قدس سره (أقل الجمع اثنين) لعل هذا من سهو الناسخ والصحيح اثنان فقيد اثنين لدخال الجمع المنكر
(فتظهر الفائدة) قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين ان كان عاماد اخلاقي الحد فلا يخرج المثنى ويبقى
النقض به وان لم يكن عاماد اخلافيه فلا تظهر الفائدة أصلا فتسدر (و) أورد (رابعاً) النقض (بالجمع المعهود والمنكر)
فانه ماد الان على اثنين فصاعدا (وأجيب) أولا (بالتزامه) فانه عاماد امان عنده قدس سره ولا مشاحة في الاصطلاح
(و) ثانيا على التزل (بان المراد الدلالة) على اثنين فصاعدا (معاب الاستغراق ولا يشكل بالجمع المضاف مثل علماء البلد) فانه
غير مستغرق لافراد كلها بل بعضها كالعهود (الفرق بين بين الافراد للخصوص على الاطلاق) كافي الجمع المضاف فانه
اعتبر ان خصوصية أولا بالاضافة ثم اعتبر استغراقه لجميع أفرادهم (وبين الافراد لاطلاق على الخصوص) كافي الجمع المعهود
فانه اعتبر مطلقا وأبد بعض سمياته فلا تاشابه للاستغراق فيه (فان التعمير) أنه عرف العام بمادل على سميات باعتبار
أمر اشتركت فيه مطلقا ضرورة فقوله مطلقا احتراز عن الجمع المعهود فانه يدل على أفراد مخصوصة لا مطلقا وورد على الجمع
المضاف فان سمياته مستغرقة بمعية المطلقا وأجيب بأن المشترك فيه عالم البلد ولم يقيد بشئ بخلاف المعهود فان المشترك
فيه الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده واحتق (أن لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا) لان عالم البلد ايضا معهود وإرادة عهده
دون عهده لا تدل عليه العبارة (ساقط) لان المضاف بالاضافة العهودية يلتمز خوجه وبلاضافة الاستغرافية لاعهده بل
اعتبر تقييد الجنس أولا ثم اعتبر عموم واستغراقه لجميع الافراد المقيد بـ (مسئلة) العموم حقيقة اللفظ) وهو
منصف به حقيقة اتفاقا (وهل يتصف به المعنى) اختلف فيه (ف قيل) نعم يتصف به (كاللفظ وهو المختار) عند المصنف
وهو الظاهر من كلام القاضي الامام أبي زيد في الاسرار وعليه جعل كلام الامام الشيخ أبي بكر الجصاص الرأزي رحمه الله
تعالى (وقيل) يتصف به المعنى (بحجاز أو علة الاكثر) من الاصوليين ومنهم الامام غير الاسلام رحمه الله (وقيل لا) يتصف
بالمعنى (حقيقة ولا حجازا) وهذا مما لم يعلم فاقله من يعتد بهم (لنا أن العموم) لغة وعرفا (الطلق الشمول وهو معقول في
المعنى) كافي اللفظ (كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلية للجزئيات) فان قيل العموم (شمول أمر واحد) وشمول
أمر واحد (ليس في المطر والصوت بل الافراد تتبع) فان المطر الذي في بلد غيره بلد آخر والكيفية المسموعة لشخص قائم
بالهواء المختبس في سماعة غير القائم بالهواء الذي في سماعة أخرى كذا قالوا (أقول) ليس الامر كما زعمت (بل الطبيعة) من
المطر والصوت الواحدة بالوحدة المهمة (ثم في ضمن الافراد) الموجودة في محال متعددة (وقيل) في الجواب لم يعتبر في

لا من حكمه بما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكمه بمن أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي إذا خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم مثلها النبيون وإن كان نوحى خاص إليهم لا بطريق التبعية، وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصاص في سنن كسرت فقال كتاب الله يقضى بالقصاص وليس في القرآن قصاص السنن إلا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسنن بالسنن فأناب إليه فيه فناعتدى عليكم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم فدخل السنن تحت عموم الحديث الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وقرأ قوله تعالى وأقم الصلاة لذكري وهذا

العموم لفظة شمول أمر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعية (ثم أفاد شارح المختصر أن الإطلاق المقهور أمر سهل) فإنه يعرف بالاستفراء (أنما النزاع في أمر واحد متعلق بتعدد) هل يصح أم لا (وذلك) أي تعلق الأمر الواحد بتعدد (لا يتصور في الأعيان الخارجية) اتفاقا (وأنما يتصور في المعاني الذهنية) فإن العقل لا يأتي عن تجوز تعلق معنى ذهني بتعدد (والأصوليون ينكرون وجودها) فنحوا أنصاف المعاني بالشمول والعموم واختلوا في تقريره (فحمل التعلق بعضهم) وهو شارح الشرح (على الحلول) فالخلاص أن حاول أمر واحد في متعدد لا يتصور في الأعيان الخارجية وأنما يتصور في المعاني الذهنية (وعلى عدم تصوره في الخارج بان العرض الواحد لا يحمل المحال المتعددة) ويرد عليه أنه لا فرق حيث ذهبن (المعنى (الخارجي) المعنى (الذهني) فلا يصح قوله وأنما يتصور في المعاني الذهنية وهذا لا رد لأدب الأعيان الخارجية الأشخاص وبالمعاني الذهنية الطابع المأخوذ من حيث هي وأنما يخص الأشخاص الخارجية لأن المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا أشخاص ذهنية عندهم والمراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة للذهن لا الموجودة فيه (أقول) وأيضا يجوز أن يكون (المعنى (جوهرها كالطير) فلا يتصف بالحلول أصلا (فتأمل وحمل بعضهم) وهو ميزان التعلق بالمتعدد (على الحمل والصدق) وهذا لا يتصور في الأعيان أي الأشخاص الخارجية (فإن صدق أمر واحد) شخصي (خارجي على أمور لا يجوز بخلاف معقول ذهني) إذ أنه الكليات الصادقة على الكثير والأصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الأعيان (أقول) ويرد عليه أن الصدق (والحمل) لا يقتضي الوجود بل تكفي العقلية كالكليات (فإن المحمول فيها عديم غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع (والأصوليون لا ينكرون ذلك) الحمل وبف ينكر عاقل هذا (ثم أقول الصواب حمل التعلق على الوجود والمعنى أن لشمول لعدم الانحياز) فإن الشمول وجود أمر في متعدد (ووجود أمر في موجود متعدد لا يتصور في الأشخاص الخارجية) فحمل الأعيان على الأشخاص وذلك ظاهر (وأنما يتصور في المعقولات الذهنية لأنها الكليات الطبيعية التي قبل وجودها) فيصور الشمول فيها المتعدد (وبجوهرا الأصوليين ينكرون وجود الطابع في الخارج على ما عرفت في محبت الأمر) من المختصر فنحوا شمول أمر واحد متعدد في المعاني (هذا) وعلى هذا فيرجع حقيقة النزاع إلى النزاع في وجود الطابع وأعلم أنه لا شك أن العموم على هذا التقدير بمعنى وجود أمر واحد في متعدد ولا شك أن الالفاظ لا تنصف به هذا المعنى فلا يصلح تحرير النزاع المذكور أنفاً فإن الكلام في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقا هل ينصف به المعنى ولو أريد أن الأحرار بالنزاع هذا فهو كآثر إذا غرض للأصوليين بعينه ثم إن الاستغراق حقيقة ليس إلا للمعنى فإنه هو المنطق على الأفراد واللفظ ليس مستغراقا إلا باعتبار الدلالة على الأفراد حيث لا يصح القول بأنصاف المعنى بما ينصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع أصلا اللهم إلا في اللفظ وما في الخبر أن سبى النزاع أن من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفر الإسلام منع أنصاف المعنى به حقيقة فإن الواحد الشخصي لا يتناول الكثير وأنما يتصور في الذهني وهو ينكره ثم يجوز مجازا ومن منع مجازا أضاف عدم أن لعلقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية جواز أنصاف المعاني به وهو الحق يقال مطرعا فلا يلتفت إليه لأنه لا أثر له في كلام الامام فخر الإسلام أصلا وأن الواحد الشخصي ذهني أو عيني لا يتصور تناوله للكثير إلا بزم منه أنصاف المعاني به حقيقة واللفظ وعباراتهم تدل عليه وحرر النزاع بعض من تعمق نظره أن المراد بالعموم الاستغراق لأفراد المفهوم الصالح لبيان الأحكام من التخصيص والتأويل هل ينصف به المعنى فيخص بمخصص كما نقتض أم لا تصح كيقال الثابت اقتضاه هل عزم أم لا وإلى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الإسلام والشيخ شمس الأئمة الحلواني رحمهما الله تعالى حاكين بان التصرفات والتجوزات أنما تكون في الالفاظ دون المعاني فانها ما لم تعبر بالالفاظ لا تصرف

خطاب مع موسى عليه السلام قلنا ما ذكر صلى الله عليه وسلم تعليل الإيجاب لكن أوجب بما أوحى إليه ونهه على أنهم أمروا كما أمر موسى وقوله لا يرى أي لا يرى إيجاب الصلاة ولو لا الخبر لكان السابق إلى الفهم أنه لا يرى الله تعالى بالقلب وأما كراهية الصلاة بالإيجاب الحديث الثالث مر اجتمع صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهوديين وكان ذلك تكذيباً لهم في أنكار الرجم إذ كان يجب أن يرجع الإنجيل فإنه أحرماً أنزل الله فلذلك لم يرجع في واقعة سوى هذه والله أعلم

(الاصل الثاني من الاصول الموهومة قول المجتبي) وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقاً وقوم إلى أنه حجة إن خالف

فيها زيادة ونقصان ويطبق عليه العموم مجازاً بانرادمطلق الاستغراق والشمول لا ما ذكر كما يقال المأ كقول في لا أكل عام والعموم حقيقة هو ما ذكر وبعضهم ذهبوا إلى الأول ونسبه بعض مشايخنا إلى الشافعي رحمه الله حتى جوزوا التخصيص في الثابت اقتضاء ومن أنكر الاتصاف به حقيقة ومجازاً فهو بمنزلة لا يعتد بهم زعماء منهم بعدم العلاقة وقد وقع ههنا في الخبر من الكلام ما يقتضي منه العجب هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (مسئلة ١٠ للعموم صبح) بدالة عليه بالوضع انفراداً (وقيل) ليس له صيغة وما يدل عليه في الاستعمال (حقيقة في خصوص مجاز في العموم وقال) الشيخ أبو الحسن (الاشعري تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص) وتارة بالوقف) وفسر بأنه لا يدري أي حقيقة في العموم أم مجاز وبأنه لا يدري معناها ورتبان الاستعمال متحقق قطعاً فلا بد من الوضع فالما النوعي الذي في المجازات وأما الذي في الحقيقة فيبقى التردد إلا في كونه حقيقة أم مجازاً (وقيل بالوقف في الأخبار) فقط دون الأمر والنهي وقيل لا نزاع في الالفاظ المركبة (بدالة على العموم) (مثل كل رجل وجميع الرجال وأما النزاع في الصيغ المخصوصة وهي أسماء الشرط والاستفهام) كن وما ومني (وقيل من أوله يدل) على الأفراد (على البدل احتمالاً لا معاجزاً) فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم فيه أصلاً (وأوجب بأنه يدل) على جميع الأفراد (دفعه لكن على سبيل التردد) في ثبوت الأدلة لها فإنها لا يمكن أن تثبت لكل (لا) أنه يدل عليها (بدلالة على الاحتمال كالنكرة ومنها) أي من الصيغ المخصوصة (الموصولات) قال الشيخ ابن الهمام عموم أسماء الشرط والموصولات عقلية فإن من يدل على عاقل والذي على ذات فإذا علقاً بشرط وصلة عامتين يتم كل فرد من أفرادها التي وجد فيها الشرط أو الصلة وهذا دعوى من غير دليل فإن شمول الشرط والصلة لا يجب أن يقصد استغراق الكل معاً فلا إذا كانا وصفين متساويين للحكم فمع الحكم للعموم العلة والعموم فيها فمفهومهما مطلقاً ثم إن العموم لو كان عقلياً بان يكون لازماً من لوازم معناه الموصوف بالشرط أو الصلة لما صح التخصيص فيه واللام يبقى اللازم لازماً فالقول أن العموم فيها موضعي (الجمع المحلى) باللام (و) الجمع (المضاف واسم الجنس كذلك) أي المحلى والمضاف لكن لا مطلقاً بل (حيث لا عهد) فإن العهد مقدم على الاستغراق في الجمع (وإن كان بعضها أقوى في الدلالة على العموم) (من بعض) كالجمع المحلى والمضاف فانهما أقوى من المفرد كذلك (و) منها (النكرة المنفية ولا رجل فتعاً) أي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي لتفي الجنس (نص) في العموم (دنه رفعاً) أي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي فهي غير نص بل ظاهريه ويحتمل غيره كذا قال أهل العربية واستدلوا عليه بأنه يجوز ما رجل ولا رجل في الدال بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأنه يجوز لا رجل فيهما بل رجلان فيها عندهم فينبغي أن لا يكون نصاعدهم وإن قيل بأن النفي ههنا الجنس مع وصف الجمعية تقول في لا رجل النفي له مع صفة الوحدة فهما سواء وأيضاً فقد أشتهر ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام إلا وقد خص منه البعض فأبى النصوصية وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الإسلام مع أنه أزم كثيراً من الضرر فقد خص منه بعض الضرر وهذا وتحقيق كلامهم أنهم قالوا إن الالفاظ المفردة موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة أعماق ففهم من التنوين والجنس من اللفظ المفرد وصيغ الجوع موضوعة للجماعات من حيث هي وأما الانتشار في التنوين ففي لالتني الجنس بسقط التنوين لفظاً وتقدر أفلا تدل النكرة على الفردية والانتشار وبنى الجنس ونفيه في العرف واللغة لا يكون إلا بنسب جميع الأفراد وأما في غيره فالنكرة ممنونة تدل على الجنس مع الوحدة فالتنوين فيه يجتنب أن يتوجه إلى صفة الوحدة فلا ينبغي الجنس بل يتحقق في ضمن النكرة فيصح ما رجل أولاً فيهما رجل بل رجلان أو رجال فلا عموم ولخصوصاً ويحتمل أن يتوجه إلى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فتعاً لا يحتمل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس بانتفاء كل فرد وإن صح تخصيص بعض الأفراد فيمضي في الباقي بخلاف لا فيهما رجل رفعاً فإنه لا يحتمل نفي الجنس

القياس وقوم إلى أن الجملة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي وقوم إلى أن الجملة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا الكل باطل عندنا فإن من يجوز عليه القطع والسهو ولم تثبت عصمته فلا حجة في قوله فكيف يحجب بقولهم مع جواز الخطأ وكيف ندعي عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف تصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتهاء الدليل على العصمة ووقوف

ففي العموم ولو لم يخصوا في العموم في الباقي ويحتمل في صفة الوحدة فلا يفيد العموم أصلاً وهو المراد بكون الأول نصاً فيه دون الثاني لأنه لا يجوز التخصيص فيه فاندفع الإراد وأما إذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وأزال التنوين في جنس الجماعة من غير تقييد بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي إلى جنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعة عندهم وبني عندهم احتمال ثبوت الواحد والاثنتين فيجوز لأرجل بل رجلاً من هذه الأثنائي النصوصية في العموم في أفراد الجنس فاندفع الأول هكذا ينبغي أن يفهم كلامهم - وأما تحقيق الحق في أن استغراق الجمع للأحاد أو الجماعات وأن وضع النكرة لأي شيء فيستظهر لك إنشاء الله تعالى ثم إن النكرة الغير المنفية بلا التي لنفي الجنس قد تكون نصاً في العموم عندهم أيضاً إذا زيد بعد من نحو لا من رجل وما من رجل ولعل مراد المصنف أن لا رجل رفعاً غير نص من دون عروض عارض موجب للنصوصية فافهم (وجاء المنكر المنفي (لسبب العموم) أيضاً (نحو ما كل عدد زوجاً) نقل عن الشيخ عبد القاهر أن كلمة التي إذا قدمت على كلمة كل كان لسبب العموم وإذا أخرت كانت للعموم السلب (والحق أنه) أي عموم النكرة المنفية (عقلي) لأن نفي المطلق واجب نفي كل فرد نفي كل فرد نفي الحقيقة وهذا وإن لم ينال الوضع إذا استبعد في الوضع لوازم العقلية لكن الوضع أثبت أمر لا حاجة إليه كالوضع الدلالة على حياة الالفاظ فالوضع ضائع كذا في الضرر واعترض عليه مطلع الأمر الإلهية أن الحقيقة كانت نفي بانتفاء كل فرد كذلك تنفي بانتفاء فرداً من الأفراد الطبيعية فانتهوا وانتهوا فلا روم أصلاً ثم الحقيقة إذا أخذت من حيث الإطلاق لا بأن يكون جزأ منه بل بأن يكون عنواناً وشراً حاركة من المراتب فانتهوا ولا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد كما تحقق بعض المتأخرين من أهل الكلام فإن قلت انتفاء الطبيعية رأساً لا يكون إلا بانتفاء جميع الأفراد فالعموم لازم لهذا الانتفاء قلت إن كان هذا الانتفاء موضوعاً فالعموم ليس عقلياً بل صار موضوعاً والآخر أن يفهم هذا التخوم من الانتفاء ثم إنه لو كان العموم عقلياً لازماً لهذا الكلام عقلاً كسب الالفاظ لم يصح التخصيص والاتصاف الملزوم بدون اللازم ثم إن المشهور أن وضع هذا النكرة للأفراد المستغرقة فعني ما جاء في أحد مواضعه كالأحد واحد حتى قال أصحاب علم المعاني ينفعه لا يصح نحو ما أنقلت شعره فإنه يفيد نفي قول كل شعر عن المتكلم وإن شئت لغيره وهذا متنع وقيل النكرة موضوعة للأفراد بلهم كافي الأثبات وهيئة تركيبة مع التي موضوعة لفائدة نفي هذا الفرد إذا سألنا من انتفاء جميع الأفراد ضرورة التزاما لأن نفي الإيجاب الجزئي مستلزم للسلب الكل وينفع على هذا جواز صاحب الفرائد التركيب المذكور ولعل قارئ العموم العقلي أرادوا هذا فالتخصيص على هذا الرأي إنما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الأفراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام في الإسلام هكذا وبيان ذلك أن النكرة في النفي تنفي وفي الأثبات تخص لأن النفي دليل العدم وهو ضروري لا يعنى في صيغة الاسم وذلك لأنك إذا قلت ما جاء في رجل فقد نفيت محيى رجل واحد نكرة ومن ضرورة تقييد نفي الجملة لصح عدمه بخلاف الأثبات لأن محيى رجل واحد لا يوجب محيى غيره ضرورة وهذا ضرب من دلائل العموم انتهى كلامه الشريفة وهذا يحتمل أن يكون إشارة إلى أن عموم النكرة المنفية عقلي ويحتمل أن يكون معناه أن وضعه لا انتفاء الفرد المظهر رأساً فالعموم من لوازمه والثاني أولى فإن عقلية العموم فاسدة كما عرفت ثم إن اتفاق أهل العربية يقتضي أن الصواب هو الأول وأن العموم من مدلولاته المطابقة والله أعلم بحقيقة الحال (لتأجوز الاستثناء) ثابت في الكلمات المذكورة (وهو معيار العموم) فإنه لاخراج ما لا يدخل (أقول لا ننقص بالعدد كما أورد) بأنه يجوز الاستثناء منه فيزعمه مع أنه خاص (لأن المراد استثناء ما لا يقبل إلى حد) والحاصل أنه يجوز استثناء ما لا يقبل إلى حد بل استثناء كل فرد على البدل لغة فيجب تناولها واستغراقها لغة بخلاف العدد فإن الاستثناء واقف إلى حد (والاعتراض) جميع استلزام صحة الاستثناء العموم الوضعي والاستعداد

الاختلاف بينهم وتصر بهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة * وللخالف خمس شبه الشبهة الأولى قولهم وإن لم تثبت عصمتهم فإذا تعبدنا بما تابعهم لم نل إلا اتباع كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه لتعديده وقد قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم والحوباب أن هذا خطب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم يشعر بدرجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شأوا منهم بدليل أن الصحابي غير داخل فيه إذ أنه أن يخالف صحابيا آخر فكأن خرج الصحابي بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاعتداء إذا اتبع فعله

(لجواز أن يفهم) العموم (بالقرينة كالترتيب على الوصف المناسب) للحكم الموجود في كل فرد (في نحو السارق) والسارقة فاقطعوا أيديهما (الآية وأكرم العلماء). فإن السرفة مناسبة لشرع الحدود موجودة في جميع أفرادهم الحكم وكذا العلم مناسب للأكرام (أو) نحو (العلم بأن العرض) أي غرض التكم (عهد القاعدة) الكلية (لأنه شارع) للأحكام والشرع غير مختص بواحد دون واحد (أو) نحو (قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (حكى على الواحد حكى على الجماعة) هذا حديث رواه الفقهاء وقد صح ما يؤدى معناه عن أمية أنت رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في نسوة يبايعن على الإسلام فقالت يا رسول الله هل نباعل فقال لا في لأصافح النساء وانما قولن لئلا امرأة كقولن لأمرأ أو واحدة ثم لو عطف هذا مع ما بعده على الجور في قوله بالقرينة لكان أولى بحسب المعنى ويكون الحاصل لجواز أن يفهم من الكلام بقرينة الكلام بدل بخصوصيتها أو بدليل الحديث الدال على العموم في الشرعيات مطلقا (أو تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية) وتعميم الحكم (أي القياس بنى الفارق) بين المذكور والمسكوت (أو الضرورة كإثبات النكحة المنسية فإن انتفاء فردا إنما هو بانتفاه) جميع (الأفراد بالضرورة) وقد مرنا عليه (يحجب بأنه يفهم من غير علم بالقرينة) فإنه لو صدر من هو ليس بمحمد القواعد مع غير ترتيب على وصف مناسب نحو كرم الجهال لبقى الدلالة بالجهل من غير ملاحظة قياس وانكار هذا ما كارة (ومنه ناهى في العموم) لغة و (وضعوا لالانساب الحكم بالوضع) مطلقا في العام والخاص وسائر الألفاظ (لأن مناه على التساير عند التبع) من دون توقف على القرينة (دون النص) من الواضع بأن هذا موضوع لذلك فالقول بحكم مع وجود التساير بالوضع لما صح الحكم في شئ من الألفاظ الموضوعية (ويجوز أن يكون) انفعال المعنى (بالقرينة) فوجب أن يحكم ههنا أيضا بالوضع بناء على التساير الموجبه فتدبر (و) لنا (أي شائع وذاع) احتجاجهم سلفا وخلفا بالعمومات على الأحكام (من غير تكبر) من أحد ونقل التيامت وأثر البحث لا مسامح للتشكيك (وهذا) الاحتجاج (اجماع) منهم (على الدلالة) أي على دلالة تلك الصيغ على العموم (والأصل) في الدلالة (الحقيقة) وأيضا وأثر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وهذا يفيد علما بالوضع (وذلك) الاحتجاج (كالاحتجاج) أمير المؤمنين (عمر) بن الخطاب رضي الله تعالى عنه (على) خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عثمان (أبي بكر) الصديق رضي الله تعالى عنه (في قتال مانعي الزكاة) لما عزم هو رضي الله عنه على قتال من منع الزكاة حين طلبهم الأداء (يقوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) وقال وكيف تقاتلهم وهم يقولون لا اله الا الله (فقرره) أي هو رضي الله عنه ولم يقل هذه ألفاظ عامة لأصل الاحتجاج (واحتج) الصديق رضي الله عنه (يقوله) عليه وآله الصلاة والسلام في آخر الحديث المذكور فإذا قالوا هصصوا مني دماءهم وأموالهم (الابحفا) أي الابحى كامة لا اله الا الله وقال الزكاة من حقها والله لا فائز من فرق بين الصلاة والزكاة فاحتج هو رضي الله عنه بالعام ولم يتكروا أحد بل أجمعوا على القتال بهذا الاستدلال والقصة مفصلة مذكورة في جميع البخاري وغيره * وفي شرح المختصر أن الذين قاتلهم أفضل الصحابة الصديق الأكرم رضي الله عنه هم بنو حنيفة وهذا خطأ من شارح المختصر فإنه رضي الله عنه إنما قاتل بني حنيفة لأنهم آمنوا بمسيلة الكذاب صريحه أهل الحديث وابن تيمية ثم إن هذا القتال لمنع الزكاة كالألزام لطلبها فذهب السافعي ومالك إلى الأول وقال لا إمام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة إليه وذهب الإمام الهمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل ورحمهم الله إلى الثاني وقال ليس للإمام أن يقاتل من امتنع عن دفع الزكاة إليه وأعماله القتال إذا امتنعوا عن أدائها مطلقا لأنهم أنفسهم إلى المصارف وإلى الإمام وقال الصديق رضي الله عنه إنما قاتلهم لأنهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول أبي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا

يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم أو من يجزى العالم في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل * الشبهة الثانية أن دعوى وجوب الاتباع إن لم تصح لجميع العصاة فتصح الخلفاء الأربعة لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسني وسنة خلفاء الراشدين من بعدى وظاهر قوله عليكم بالإيجاب وهو عام قلنا فيلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر العصاة رضي الله عنهم إذا اتفق الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يختلفون وكانوا يصرون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من العصاة وإن انفرد فليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتمعوا في الخلاف حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء وإيجاب

عن أدام الزكاة فإن الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا وإنكروا اقتراضها كالأختفى (و) كاحتجاج خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم (أي بكر) الصديق رضي الله عنه (بقوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الأئمة من فرس) حين اختلفوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الأنصارنا أمير ومنكم أمير وقال هو رضي الله عنه منا الأحرار ومنكم أوزراء ولم ينكر أحد هذا الاحتجاج بل أجعوا عليه والحديث المذكور رواه جع كثير منهم النسائي (و) كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام (إنما عاشر الانبياء لا نورث) ما تركه صديقنا سالت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن أولادها الكرام ما يرثهم إن تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أضاف الله عليه من خسر وخير وفقدت وعلى هذا أي عدم تورث الانبياء انعقد الإجماع بهذا الحديث واستمر العمل إلى الآن لا ينكره الاثنى وفي الصحاح في المعاني والآداب كاحتجاجه رضي الله عنه بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الانبياء يدفنون حيث يعنون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله وأصحابه أجمعين الصلاة والسلام إن يدفن فلم ينكره أحد بل أجعوا عليه (واعتراض ابن الزبير) بكسر الزاى المهمة وفتح الواحدة وسكون العين المهمة آخره ألف مقصورة تعين زلت الآية الكريمة أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أن السج صلات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبدها بعض العرب (ورده عليه) وعلى آله الصلاة والسلام (بقره) ما أجهل بلسان قومك إن ما لا يعقل (معروف) في كتب الأصول فإن الزبير أخيه بالهوى وقد كان من أهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله وأصحابه بأن العامة لا يخضع به بل ربه بالله عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة واعتاد المصنف الأسلوب إشارة إلى عدم صحة هذه الرواية في التيسير لا يعرفه أصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعبرات ما روى عن ابن عباس أنه جاء عبد الله بن الزبير إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد انزل زعم أن الله أنزل عليك أنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لهم وارثون قال نعم قال فقد عبد الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار مع الالهة فقلت إن الذين سبق لهم من الحسن أولئك عتبا بعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا أيضا كفاية لما نحن بصدده كالأختفى وذلك الاحتجاج (كقول) أمير المؤمنين (علي) رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطائفتين (أحلتها آية) وهي قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم فانهن يعومها تناول الأمتين المجتمعتين فاحتج هو رضي الله عنه بالعام (وحرمتها آية) وهي قوله تعالى وإن أنجهم معاوين الاختين وهي في معنى مصدر مضاف أي جعلكم بين الاختين وهو عام للجمع نكاحا وطائفتين البين فقلت على تحريم الجمع وطائفة العبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى أوردوا أن الدلالة لا تصلح لمعارضة العبارة فثبت هو رضي الله عنه حكم التعارض بين العامين ورحم المحرم وهذا لا أثر له في رواية عبد الرزاق والبيهقي ونقل في بعض كتب الأصول عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أنه رجع المصنف لموافقة البراءة بالأدلة الأصلية وموافقة ما في المائدة وهذا مخالف للكتب الحديث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن رجلا سأل عثمان عن الاختين في ملك البين هل يجمع بينهما قال أحلتها آية وحرمتها آية وما كنت لا صنع ذلك خرج من عنده فلفي رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أراه على بن أبي طالب رضي الله عنه فساأه عن ذلك فقال لو كان لي من الأمر شيء ثم وجدت من أهل فعل ذلك جعلته نكالا والقول بالأدلة الأصلية وهو كان يؤول وإن تجمع معاوين الاختين في النكاح ثم انه قدر وروى ابن أبي شيبة والبيهقي من طريق أبي صالح عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال في الاختين المأولتين أحلتها آية وحرمتها آية ولا آمر ولا أنهي ولا أحل ولا أحرم ولا أفعل أنا ولا أهل بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود أنه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الاثنتين فكرهه فقبل يقول الله الاما ملكت أيمانكم قال وبعبرك أيضا ما ملكت عينك

اتباع كل واحد منهم محال مع اختلافهم في مسائل لكن المراد بالحديث اما امر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أى عليك بقبول إمارتهم واستنهم أو أمر الامة بأن ينهجوا منهجهم في العدل والانصاف والاعراض عن الدنيا وملازمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر والمسكنة والسفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم فهذه احتمالات ثلاثة تعضد الدالة التي ذكرناها * الشهية الثالثة قولهم انه ان يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه تعضد الدالة التي ذكرناها * الشهية الثالثة قولهم انه ان يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر قلنا تعارضه الأخبار السابقة فينطبق اليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول

فقد علم هذا أن هذه المسئلة اجتهدية مختلفة بين الصحابة والرجح للتحرر للاحتياط ولكون عموم ما ملكت عينك متروكة الظاهر كما عن ابن مسعود رضي الله عنه لكونه مخصوصا بتخصيصات شتى ولموافقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا لخل الوطء فحرم الوطء نفسه أولى هذا والله أعلم بأحكامه (الى غير ذلك من الموارد) أى موارد الاستعمال (والوقائع) التي بلغت حد التواتر أو تروا معنيها بطول الكلام يذكروا ونعم ما قال القاضي الامام أبو زيد القول بالتوقف في العام انما يحدث بعد القرن الثالث (واستدل على المختار بأنه) معنى قصد افادته و (كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره من المعاني التي وضعت اللفاظ بأزائها للتعبير عنها) وأجيب بأنه يستغنى في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا (بالحجاز والمشترا) فيجوز أن تكون اللفاظ للخصوص وتستعمل في العموم مجازا أو تكون مشتركة بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فتندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا (و) أجيب (بأنه اثبات اللقبة) والوضع بالرأي والقياس وقد نهى عنه فيما مر (أقول ولو قبل) في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه (فتجب الدلالة) عليه أى يجب أن يكون لفظه تامن الألفاظ دالة عليه بل اللفاظ الكثيرة والاملا يمكن التعبير عن العموم وافادته (وقد وجدت) الدلالة بالاستقراء في اللفاظ على طبق ما يقتضيه العقل (فاما) يدل تجوزا أو وضعنا مشتركا أو انفرادا أو الأولان) هما الدلالة تجوزا واشتراكا (خلاف الأصل) لا بصارهما الا بدليل وليس (لاندفع) الجواب المذكور وجهه أما الأول فلكون الحجاز والاشترار خلاف الأصل وأما الثاني فلانه ليس رأيا محض بل للاستقراء دخل فيه (كالإيراد لكل والجميع) أى كما أنه اندفع الإيراد بان يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن التزاع فلا يجب الوضع لهما أو انهما لا يندفعان الى اللفاظ أشرف افادة العموم وجه الاندفاع أن أولادنا الصبيغ المذكور دالة عليه لكن في شئ هو أنه يكنى حينئذ ان الاستقراء دل على أن الصبيغ المذكور تدل على العموم فاما تجوزا واشتراكا وانفرادا والأولان خلاف الأصل ولا حاجة الى أنه معنى يحتاج في التعبير عنه في الاستدلال استدراك فتأمل الذين قالوا انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم (قالوا) في الاستدلال (أولا لا عموم المركب والمفرد لغيره) من الخصوص (فان معنى الشرط واستغراق المحل وغيره) من المضاف والتركبة المنفية والموصولات (لا يصدق الا بضم لفظ آخر) معه فلا عموم لها (والجواب أن التوقف) في الدلالة (على التركيب) مع غيره (لا يستلزم أن المجموع هو الدال) بل يجوز أن يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا نسلم أن لا عموم المركب (وقائمه أن الوضع) للعموم (يؤتى) في ضمن قاعدة كلية بان يعين الواضع النكرة الواقعة تحت النقي للاستغراق وهكذا كأوضاع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر وأمثالها (و) قالوا (ثانينا ان الخصوص متيقن) والعموم مشكوك (وهو) أى المتيقن (أولى من المشكوك) فألخصوا أولى (قلنا المشكوك متيقن بالدليل) الذي مر وكون الخصوص متيقنا ممنوع بل عدمه متيقن (مع أنه اثبات اللقبة) والوضع (بالترجيم) والرأي فلا يصح (على أن العموم أحوط وأجمع) فانه بالهمل بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فعارض الأحوط بيقين بخصوص قبل الأحوط لا يطرده فانه انما يكون في الوجوب والتحرر دون الإباحة ولا يضربنا فان المقصود نقض الدليل بان المتيقن لا يفيد فانه معارض بالأحوطية ولو في بعض الموارد فتأمل (و) قالوا (ثالثا) قد اشتهر (ما من عام لا يقدح منه) البعض (وقد خص) هذا العام (بعض) قوله تعالى (والله بكل شئ عليم) حتى صار مضافا للعموم مغلوب والخصوص غالب (والغلوب هو الحجاز) فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطله بنفسها فانها ايضا مشتملة على العموم وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل (قلنا) هذا التالينا (والتخصيص دليل لفرع العموم وضع) فهذا مثبت للوضع (ولهذا زعم) بعد التخصيص (فيما

بوجهه فيجب الاقتداء بهم في تجوزهم الغيرهما مع ما عوجب الاجتهاد ثم لم يشعروا باختلاف كما اختلفا في التسوية في العطاء فأيهما يتبع الشبهة الرابعة أن عبد الرحمن بن عوف ولي عليا لخلافه بشرط الاقتداء بالشيعين فأبى وولي عثمان فقبل ولم ينكر عليه قلنا له اعتقد بقوله عليه السلام من بعدى جواز تقليد العالم للعالم وعلى رضى الله عنه لم يعتقداً واعتقد أن قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أي بكر وعمر إيجاب التقليد ولا حاجة في مجر مذهبه وبعارضه مذهب على إذ فهم أنه إنما أراد عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل وفهم على إيجاب التقليد الشبهة الخامسة أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا يحمل له

بقي على أن كون المغلوب مجازاً مطلقاً ممنوع وأن (الأقل قد يلزم الدليل) موجباً بآيه وهذا الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والمتوقفون (قالوا أطلقت كل منها للعموم والخصوص) جميعاً (والأصل) في الإطلاق (الحقيقة فيها) فيلزم الاشتراك (أو) يقال أطلقت لكل منهما (ولا يدري) الموضع لأيهما فيجب التوقف (ومن ههنا) أي من أجل الاشتراك أو التوقف في الموضع (ذهبو إلى أن العام محتمل) يجب فيه التوقف حتى رد البيان (قلنا) كون الأصل حقيقة فيه ما عديم دراية الموضع (ممنوع) بل الدليل قام على أنها موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الأصل قالوا للعموم في الأمر والنهي (قالوا التكليف للكل وهو الأمر والنهي فهما للعموم) بخلاف الأخبار (قلنا) غاية ما لمز الاستعمال فيهما للعموم (والموضع ممنوع) وغير لازم منه (بل) يجوز أن تكون الدلالة (بالقرينة كما تقدم) نعم يلزم عداً كرنا الوضع أكن مطلقاً أمراً أو نهياً وأخباراً (على أن الأخبار) المقصود (قد) كونه عن الكل) كالتكليف يكون للكل (وهو) إنما يكون (بالخبر به) أي بالعموم وصيغته (والمعرفة) أي الاعتقاد بالخبر المذكور (مطلوبه) للشارع كالإعمال فيلزم العموم في الخبر أيضاً به ما قلتم هذا (قيل) لو تم الاستدلال يلزم عموم صلوا وصوموا و (عموم صلوا وصوموا غير محتمل التزاع) فان أحداهم يقل أن صبح الأمر والنهي للعموم (أقول مراده أن تلك الصيغ نعم إذا استعملت في الانشاء) لأن الانشاء نفسه يعم (بحكم من شهد منكم الشهر فليصمه) فكله الشرط الواقعة فيه نعم (فناهل) لكن يكون حاصل مذهبهم حينئذ أن أمثال من وغيرهما من الصيغ في الطلب موضوعة للعموم وفي الأخبار ليست موضوعة له وهو كثرى فافهم (مسئلة موجب العام قطعي) عندنا اعلم أن القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً ولا يجوز العقل ولوم جواضعياً وقد راد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل وان احتمال احتمالاً ما لا يشترك كالألفين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً ولا يحتمله عند أهل اللسان ويفترقان في أنه لو تصور الخلاف لما حوز العقل في الأول أصلاً وجوز في الثاني تجوزاً واقعياً وبعده أهل المحاوره كالأحتمال ولا يعتبر في المحاوره أصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً لا مدنى في المحاوره احتمالاً بل ينسب أهلها مبدئياً إلى الشافعية وهذا كان خلاصه بعينه (فلا يجوز تخصيصه) إذا وقع في الكتاب (خبر الواحد) لكونه ظني الثبوت (ولا بالقياس) لكونه ظني الدلالة ولأنه يجوز اختصاص قوله تعالى ولأنما كلوا مما يذكركم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أولاً بسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية قد صح الحديث هكذا المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمي أولاً بسم الم يذبح (والأكثر) من الشافعية والمالكية وبعضنا كالامام علم الهدى الشيخ أبي منصور المازندراني قدس سره (على أنه ظني) محتمل للخصوص احتمالاً لا يصح ما عرفنا ناشئاً عن دليل (فيجوز) تخصيصه وإن كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس (لأنه موضوع للعموم قطعاً) للدلائل القطعية التي مررت (فهو) أي العموم (مدلول له وثابت قطعاً) لأن اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له (كانخلص الابدليل) صارف عنه وحينئذ لا نزاع في خصوص اعترض عليه أن ثبوت المدلول اللفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وإنما ثبت ولم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دلل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام لا وقد خص منه البعض مثلاً على أن احتمال التخصيص قائم في كل عام وإن أريد أن الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه إنما الكلام في الإرادة وليست لازمة قطعاً للكرة المذكورة والجواب عنه أن من ضروريات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاوره ومن أراد منه غير الموضوع له ينسب إلى المكروه وأما كثرة وقوع التخصيص بالأنواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد أصلاً والكلام ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال

الإسماع خبر فيه قلنا فهذا اقرار بان قوله ليس بحجة وانما الحجة الخبر الا أنكم أثبتتم الخبر بالتوهم المجرد ومستندنا بجماع الصحابة رضي الله عنهم في قبول خبر الواحد وهم انما علموا بالخبر المصرح رايته دون الموهوم المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده فقوله ليس بنص صريح في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلا وأخطأه والخطأ جازع له ورعا يمسك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم وقوله عن نص قاطع لصرحه نعم لو تعارض قياسان وقول الصحابي مع أحد هما فخور للجهل ان غلب على ظنه الترجيح بقول الصحابي أن يرجح وكذلك نوع من المعنى يقتضى تغليب الأدية بسبب الجرم وقياس أظهر منه

كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما يصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث يكون كثير الاستعمال في بعض معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة أو المجاز معان فالسوال امرهنا كذلك فان كثرة التخصيص في العام ليست الا بان راد في استعمال بعض بقرينة وفي بعض آخر بقرينة أخرى فلا تكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون اللفظ خاص معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة وأيضا انقول لو كان الكثرة قرينة التخصيص لما صح ارادة العموم أصلا في عام ما وهذا خلاف رأيكم أيضا فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض أيضا بان العام نفسه احتمالان احتمال التعزيز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص فان فيه احتمال التعزيز فقط أجاب عنه صدر الشريعة بأنه لا يعتد بذكر إثارة الاحتمالات وقلنا ما لم تنشأ عن دليل فلا وجب كثرة الاحتمال في العام الانحطاط عن الخاص لانها لا تعد عرفا ومحاوره لكونها غير ناشئة عن دليل وأجاب في التخصيص بأنه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة الانحياز واحد اذا الاحتمال للخاصين في استعمال واحد فلفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال وأورد عليه بان العام المستعمل كالسارق يجوز أن يتجوز في النباش ويخصص ببعض أفرادها ففسه احتمالان معا بخلاف الخاص ولا يبعد ان يقال ههنا أي في العام ومضمان وضع لعنه شخصي أو نوعي ووضع آخر لعموم نوعي فرايت الاسود الرما حقيقة في العموم مجاز باعتبار ارادة الشخصين فالسارق اذا أريد بالسرقه النباش واستغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازا في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الانحياز واحدا كالخاص فلا يورث ضعفه في العموم فوق ضعف الخاص فاحفظه فانه دقيق (واستدل) على المختار لو كان ظنا لجاز ارادة البعض في العرف والمحاوره بل لا دليل صارف لان الكلام فيما لا صارف (ولجاز ارادة البعض بل لا دليل لارتفاع الامان عن اللغة والشرع) ولزم التليس (وأجيب) بمنع الملازمة و (التنبيه) العمل به فلا يرتفع الامان لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشئ فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفا ومحاوره احتمال ارادة البعض وهو غير الموضوع له ارتفاع الامان في كل لفظا عما كان أو خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال التفسير لم يكن الانتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصح بقدر وضعه ووعده ووعيد وخبر وانشاء أو أي استحالة فوق هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سدنا طريق الهرسب الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظانون (قالوا) في الاستدلال (كل عام يحتمل التخصيص) حتملا ناشئا عن دليل (فانه شائهم) كثير حتى وقع المثل المذكور فسرى الاحتمال في كل عام (ولهذا) انك تدبكل وأجعين ولولا الاحتمال لما احتجج الى التاكيد (قلنا) أولان الدليل جارفي الخاص أيضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في الاستعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويبس الشعر اذ الفصحاء شعر احيالها فحتمل كل خاص خاص واقع في محاورات البلغاء والخوض وكثرته دليل عليه فهو جوابكم فهو جوابنا وثاننا انه ان ارادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادرن عن غير قرينة أو يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا ننسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه لا يحتمل فقط وليس هذا أقل القليل فضلا عن الكثرة وان ارادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض أفراده وفي استعمال آخر ببعض آخر فخصص آخر وهكذا فاسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثنا غاية ما زعمه انه ان بقاء العموم مغلوب من المخصص (والمغلوب انما يحمل على الغلب اذا كان شكوكا) وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا في عموميه كيف وقد دلت الأدلة القاطعة على أنه موضوع للعموم والضرورة العربية تشهد بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر

يقضي في التغليب فر بما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الأخفى الذي ذهب إليه الصحابي يترجمه ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له وكفى جميع ما ذكره وأخبار آحاد ونحن أئمتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا يخبر الواحد وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وخبره أثبات أصل من أصول الأحكام ومدار كه فلا يثبت الإبطاع كالأصول (مسئله ١١) قال قائل إن لا يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم قلنا أما العاصي فيقلدهم وأما العالم فإنه إن جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم وإن حرمت تقليد العالم العالم

منه الموضوع له ولا يخطر بالبال معناه المجازي البتة (فتأمل) فإنه دقيق لا يتجاوز الحق عنه وراعي الانسليم كثر وقوع التخصيص فإنه انما يكون بمستقل موصول وقليل ما هو واعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ إن الهمام أن المقصود أن التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان أو بغيره شائع وإن نوقش في نسبته بالتخصيص فنقول إن القصر في العام شائع في فوريث هذا الشروع احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشئ فأناسيين إن شاء الله تعالى أن العام لا يقصر في غير المستقل أمسلا فهذا المنع منع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة مصدر الشرع ينبوعه كالأختي على الناظر فيها هذا والله أعلم بحقيقة الحال (مسئله ١٢) يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واستقصاء تفصيله عندنا (وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي) ويلاحظ آثار رضا صاحب المحصول (ونقل) الإمام حجة الاسلام (الغزالي والأمدى الاجماع على المنع) من العمل به قبل البحث عن المخصص (وهو) أي ثبوت الاجماع (ممنوع) والنقل غير مطابق (فإن الاستاذ) أبي اسحق الاسفراييني (وأبا اسحق الشيرازي والامام) نفا الدين (الرازي حكوا الخلاف) وبه اندفع ما قال الشيخ إن الهمام نقل الاجماع بني على عدم اعتداده بقول الصيرفي فإنه مكاررة (بل الاستاذ حكى الاتفاق على التسليم قبل البحث) عن المخصص (في حبانته صلى الله عليه) وآله وأصحابه وأزواجه أجمعين (وسلم بكافي التيسير) وأدل الدليل على أن نقل الاجماع غير مطابق أن أمير المؤمنين ع رضي الله عنه حكم بالديه في الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه وتركه القياس والرأي ولم يبحث عن المخصص ولم يسأل عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله عنها مكنت بمأطنته عامافي السرايا مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف في العام إلى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناظر أن على من قسمنا العالم قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والخفيفة يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب إلى الآن فأين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام أبي زيد ومن أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث وقال هو أيضا وجه الجواب أن العاصي يلزمه العمل بعمومه كإجماع وأما الفقيه فيلزمه أن يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر في الانشباع مع كونه بجهة العمل به إن عمل لكن يقف احتياطا حتى لا يحتاج إلى نقض ما أمضاه تبين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه أما الاحتياط فضرر معين يترك به الأصل لأن الترتيب لا يجب حتما وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن أن الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فإنه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان وأما العاصي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف وأما المجتهدون الذين هم ذوو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا يخاف لما نقل عن القباضي الامام وقد مر أنه قد خشي على سدة النساء رضي الله عنهما المخصص القطعي لما نقلت عنهما وأعلنت قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب الحكم الالهي الا احتياط ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتأمل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه (لنا ما تقدم أنه قطعي) دلالة فيستقدمه الحكم قطعا (فلا يتوقف) بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعا (على عدم احتمال المعارض) احتمالا غير معتد به (كما) لا يتوقف في (سائر القواطع) على عدم احتمال النسخ والتأويل وهذا اظهر جدا ثم هذا الدليل يتم على القول بالطنة أيضا فإنه يفيد ظن حكم الالهي ظنا قويا فيجب العمل به من غير توقف لأجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح أعني قول الواقفين حيث جعلوا العام في حكم المجمع حتى أوجبوا التوقف إلى ظهور والمراد بل جعلوا لعزوا كيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعلوم انفرادا وهل هذا الاتهام فتأمل وأنصف المتوقفون (قالوا عارض دلالة احتمال المخصص)

فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا قال قولاً وانشر قوله ولم يخالف وقال في موضع آخر يقلدون لم ينشروا ورجع في الجديد الى أنه لا يقلد العالم صحابياً كلاً بل قلداً عالماً آخر ونقل المزي في عنه ذلك وأن العمل على الأدلة التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا ذلك مادل على تحريم تقليد العالم كسائر في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره فان قيل كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وتنازل رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وقال تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين وقال رسول الله

والهجة مع الاحتمال المعارض (قلنا) العام قاطع واحتمال التخصص الاعمال كاحتمال المجازي الخاص و(الاحتمال عقلاً لا يفرض الدلالة وضماً) فلا ينافي الحجة (فافهم) ولولم أنه ظني فاحتمال التخصص احتمال مرحوح فلا يعارض العموم الوضعي الرابع ولا توقف دون المعارضة فافهم (ثم المانعون) للعمل قبل البحث (اختلفوا في قدر البحث عنه والاكثر ومنهم ابن شريج) قالوا يجب البحث (الى الظن) بعده لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء (فشرط القطع استدلالاً بالعمل) بالعام (والقاضي أبو بكر) الباقلاني (وجاعة) قالوا يجب البحث (الى القطع) بالعدم (قالوا) اذا كتب بحث المجتهد عن المخصص (ولم يجد) مع هذا (قضت العادة بالقطع) بعدم المخصص (قلنا) قضاء العادة بالقطع (ممنوع بل) انما تقتضي العادة (بالتنزل ولو قويا) لا كافي الموصول بكون الظن ضعيفاً (أقول) لو قالوا مطلقون المجتهد مطلقون لان مطلقونه واجب العمل قطعاً كما في المقدمة (آل النزاع لفظياً) فان من اكنى بالظن أراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكر بل انما يفيد القطع بوجوب العمل بمقتضاه وهو غير منكر من أحد (ثم أقول) في اثبات القطع (عدم المخصص اذا صار مطلقاً) لأجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الشديد (كان العام) قطعياً (كالخاص لاحتماله المجاز احتمالاً مرحوحاً) غير معتد به وغير ثابت عن دليل (بالاتفاق) وههنا أيضاً عدم المخصص صار مرحوحاً غير معتد به لعدم دلالة الدليل عليه بل على انتقائه عرفاً ولغوة (والخاص مقطوع) بالمعنى الاعم فهذا العام أيضاً مقطوع (والقطع بأحد النقيضين) كالعموم (يستلزم القطع بعدم الآخر) من النقيض كالمخصوص (فعدم المخصص مقطوع فتأمل) فانه كلام متين لكن ينبغي أن يعلم أن المكلفين بالظن ان أرادوا في القطع بالمعنى الاعم كاهو الظاهر من تقريراتهم كعدم تجوز انساخ الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في أنه أبعد فانه من البين أن المخصص قريب منه صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا تكون خفية هذا الخفاء بحيث لا يطلع المجتهد البازل وسعه فاذ لم يطلع عليه هذا البازل جهده في الطلب فليس هنالك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان أرادوا في القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافاً أصلاً فهذا لا ينافيه في قول النزاع حينئذ الى اللفظ اللهم الآن يوجب القاضي الباقلاني هذا القطع وهو كما ترى لا يليق بمثاله فتدبر ﴿مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافاً لطائفة منهم﴾ الامام (نظر الاسلام) منا (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) من الشافعية عليهما الرحمة (قبل) في الكشف (عامتهم على أن جمع القلة) وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله أوزان مخصوصة (المنكرة ليس بعام وانما الخلاف في جمع الكثرة) وهو ما يطلق الى المالا نهاية ولعل وجه تخصيص الخلاف أن جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهم في جانب الزيادة فانهم يطلقان الى المالا نهاية وانما الفرق في الأقل فأقل جمع القلة الثلاثة والأثنان وجمع الكثرة أفسله العشرة وعلى هذا الوجه لا تخصص الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف من أنه لا فرق بينهما حينئذ لا وجه للتخصص أصلاً (وقيل) في التلويح (الخلاف) بين الفريقين (لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه) فمن شرط الاستغراق كالجهر حكوا بعدم عمومهم ومن لم يشرط كالامامين المذكورين واكتفى بانتظام جمع من السمات حكوا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على أن لا استغراق فيه أصلاً (أقول الحق أن الخلاف مع فريق كغفر الاسلام ومن تبعه) من المكلفين بانتظام جمع من السمات غير شاربطين للاستغراق (لفظي و) الخلاف (بين فريقين) آخر (ومنهم الجبائي) من شارطى الاستغراق وادعاء عمومهم (معنوي فانهم يشترطون الاستغراق) للجمع المنكر (كابتغى من دليلهم) الآتي (لنا عدم تبادر الاستغراق منه) حين الاطلاق (بل) يتبادر جماعة ما أي جماعة كانت

صلى الله عليه وسلم خير الناس قرني وقال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالجموم إلى غير ذلك قلنا هذا كله متناه يوجب حسن الاعتقاد في علمهم ودنهم ومحلمهم عند الله تعالى ولا يوجب تقلدهم لأجواز ولا وجوب إيمانهم صلى الله عليه وسلم أتى بأضاعلي آحاد الصحابة ولا يبرزون عن بقية الصحابة بحجواز التقليد أو وجوبه كقوله صلى الله عليه وسلم وزن إيمان أي بكر بآيمان العالمين لرجح وقال صلى الله عليه وسلم إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقوله يقول الحق وإن كان مرا وقال لعمر والله ما سكت خا الأسلاك الشيطان فإغريه بئله وقال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأى عمرو ليزل بلاء

(و) (يصلم لكل عدد) بدلا (كل فرد) يصلم (لكل واحد) بدلا فلا عموم أصلا (واستدل لوقال عندى عبيد صم تفسيره بأقل الجمع اتفاقا) ولو كان للاستغراق لما صح هذا التفسير لانه ينافيه (و) (أورد أن ذلك) أى جواز التفسير بأقل الجمع (الاستعمال أن يكون عنده جميع عبيد الدنيا) فيجوز أن يكون موضوعا للاستغراق والاستعمال قربة صارفة عنه ولا يبعد أن يقال شأن العام أنه يخص بقرينة مخصوصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير بأى عدد شاء فلا يكون عاما فأمل (قيل) ليس معنا جميع عبيد الدنيا بل (معنى العموم جميع عبيده فلا استعماله) فسه فلا يصلم قرينة صارفة عنه (أقول ربنا يمنع) أن معنى العموم جميع عبيده بل معنا جميع ما صدق عليه العبيد (ويستدل بأن الحقيقة الاستغراق الحقيقى) فإن العام يستغرق لجميع ما يصلمه (لا) أن الحقيقة (الاعم منه ومن العرفى) ولو كان كذلك كان لما ذكره وجهه (فتأمل) فإنه دقيق المعمون (قالوا أولا) الجمع المنكر (حقيقته فى كل جمع) من الأقل إلى المالا نهاية (فعله على الجمع جل على جميع حقائقه) وهو أيضا فرد من أفراده فيعمل عليه احتياطا ولا يخفى على التأمل أن في هذا الاستدلال تسليم أنه موضوع الجماعة أى جماعة كانت والجل على الكل جل على بعض أفراد الاحتياط وهذا يناقض العموم ولوقيل أن مرادهم بالعموم هذا القدر آل التزاع لفظيا فان مقصودا الجمهور أن ليس وضعه للعموم الآن يحرر التزاع في أنه هل يحمل في المحاورات على جميع الأفراد أم لا لكن لا يساعد عليه كلماتهم (قالوا لى أن يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل جماعة والجل على الكل جل على كل احتماله فيعمل عليه احتياطا والاصل في الإطلاق الحقيقة فتكون حقيقة فيه فان نوقض بأن المفرد المنكر حقيقة في كل والجل على الكل جل على جميع الحقائق فيعمل عليه قال (ولا نقض بقوى رجل لأن الجميع) وإن كان جميع حقائقه لكن (ليس) نفسه (من حقيقته) فلا يصح الحمل عليه (وفيما فيه) لانه انما يصح إذا كانت المنكرة موضوعا للفرد المنتشر وأما إذا كانت موضوعا للماهية من حيث هي وهى كاتصدة على الواحد تصدق على الكثير فالكل أيضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يصح على القول الاول أيضا لان الجميع وإن لم يكن من حقيقته لكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل عليه قلت لا بل مدار الدليل على انبأت أولوه بعض الأفراد على الآخر بالاحتياط ليس بى حقيقة ومتناولا للكل فتدبر ثم ان النقض بالمصادر غير المنونة واردة على كل حال كى لا يخفى قلنا الأقل متيقن وكثيرا الصدق فهو أولى بالجل عليه من الكل فالاحتياط ان كان فعارضه (و) قلنا (أيضا الكلام فى الوضع للعموم ولا يلزم ذلك) عماد كرم (بل) انما يلزم (ترجح بعض الأفراد على البعض من خارج) فان الوضع للقدر المشترك) كالموسم على ما قرره المصنف وأما على ما قررنا فلان الإطلاق على كل جماعة انما يقتضى الوضع للقدر المشترك (ولادالة العام على الخاص) فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان الكل لما كان فردا من أفراد ما وضع له فالإطلاق عليه من حيث أنه فرد للقدر المشترك الإطلاق حقيقى وفيه أنه لا نزاع في هذا الإطلاق كذا في الحاشية وتفصيله أن الإطلاق على الخاص نوعان إطلاق عليه باعتبار أنه استعمال في الموضوع لا المتحقق فيه وإطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والاول إطلاق حقيقى والثانى مجازى فان أراد بإطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الإطلاق الاول بأن يكون مستعملا فى القدر المشترك وراد الكل لانه أيضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وإن أراد استعماله فيه فليس حقيقة كى لا يخفى فافهم (و) قالوا (تأنيلا لم يكن) الجمع المنكر (للعوم) لكان مختصا ببعض وذلك تخصيص بلا تخصيص قلنا (الملازمة) بين الاختصاص ببعض وعدم العموم (معموعة بل) يجوز أن يكون (للقدر المشترك) (بين البعض أى بعض كان والكل) (مسئلة أقل الجمع ثلاثة) فلا يصح الإطلاق على أقل منه (الاجزاء اوقيل) أقله (اثنان) حقيقة (واختاره)

من السماء ما نحاشه الأعرس وقال صلوات الله عليه إن منكم محدثين وإن عمر لهمس وكان على رضى الله عنه وغيره من الصحابة يقولون ما كنا نظن إلا أن ملكا ينطق على لسانه وقال صلى الله عليه وسلم في حق على اللهم أدر الحق مع على حيث دار وقال صلى الله عليه وسلم أقضاكم على وأفرضكم زيد وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وقال عليه السلام رزيت لامتي ما رضى ابن أم عبد وقال عليه السلام لا يكر وعمر لواجته ما على شيئا ما خلفتم ما وأراد في مصالح الحرب وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا

الامامة الاسلام (الغزالي وسبويه) من النخبة (وقيل لا يصح لهما) أى الاثنين (لاحققة ولا مجازا) وقيل أقله واحد وقيل لا يصح الإطلاق عليه لاحققة ولا مجازا (ولا نزاع في لفظ الجمع) المؤلف من الجيم والميم والعين (بل) انما النزاع (في المسمى) أى في الصيغ المسماة (كرجال ومسلمين ولا) نزاع أيضا (في نحن فعلنا) أى في ضمير المتكلم مع الغير فانه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان أو كثيرا فهو مشترك بمعنى لا لفظي كما توهم (ولا) نزاع أيضا (في نحو فقد صفت قلوبكم كما في) إضافة الشئ إلى ما يتبعه من الجوز) فيها (الأفراد) نحو قولكم (والثنية) نحو قولكم كما بناء على انقسام أحاد المضاف على أحاد المضاف إليه (والجمع) نحو قولكم كما بناء على بطلان الجمع بالاضافة فهو والمفرد سواء في الإطلاق (بل هو أوضح) لكونه أدل على الأفراد من المفرد وكرهية اجتماع الثنيتين (لنا) أولا (المبادر) من الجمع المتكرر المجرد عن الصارف (الرائد على الاثنين) وهومن علامات الحقيقه (و) لثاننا (قول) عدائته (بن عباس لعثمان) أمير المؤمنين (رضي الله تعالى عنهم) ليس الأخوان أخوة في لسان قومك) فقرر أمير المؤمنين وأوجب الإجماع وهما امامان عارفاً بالغة فبقوله وتقرر بوجهه على أن الأقل ثلاثة والآخر المذكور وأما الخاكم وصححه السبق في سننه عن ابن عباس أنه دخل على عثمان فقال إن الأخوين لا رذان إلا من التثنية قال الله تعالى فإن كان له أخوة قال أخوان ليس بلسان قومك أخوة قال عثمان لا أستطيع أن أرى ما كان قبلى ومضى في الأمصار ووارثه الناس كذا في الدرر المنثورة والتفسير قيل هذا كانه دليل على أن أقله ثلاثة ليس كذلك على أنه يصح الإطلاق عليه مجازا فان الإجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من جعل الأخوة على الأخوين مجازا وقيل أنه لا يلزم من جعل الأخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الأخوين نعم لا بد للإجماع من سند ويجوز أن يكون قياس الاثنين على الجماعة الآن يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب أمير المؤمنين أنه جعل الأخوة على الأخوين والله أعلم بعصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت أنه كان يحبب الأم بالأخوين فقالوا يا أبا سعيد إن الله يقول فان كان له أخوة وأنت تحببهم بالأخوين فقال إن العرب سمي الأخوين أخوة كذا في الدرر المنثورة والتفسير فالأمر متعارضة قال (ولا يعارضه قول زيد الأخوان أخوة) فانه غير نص في أن مدلوله الحقيقي أخوان بخلاف قول ابن عباس (لأنه لم يقل في اللسان) فلا بد على الوضع (بل المراد) أى يجوز أن تكون مراده رضى الله عنه (الحكم) أى أخوان أخوة حكما (وهو الارتباط الوصية) أو أنه سمي الأخوان أخوة مجازا لجباين الأدلة القائمون بأقله الاثنين (قالوا أولا) قال تعالى (فان كان له أخوة والمراد أخوان فصاعدا إجماعا) بين المجتهدين اللاحقين وإن كان مختلفين الصحابة أو إجماعا بين الأكثر والاصل في الإطلاق الحقيقه (قلنا) سلمنا أن المراد أخوان لكن لا نسلم أنه حقيقه فمما بل (عجز لقصة ابن عباس) الذى هو أعرف باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الأخوان أخوة ولا أن تنزع أن المراد بالأخوة أخوان ولا إجماع عليه انما الإجماع على أن الأخوين في حكم الأخوة ويجوز أن يكون بالقياس (و) قالوا (ثانيا) قال الله تعالى (انما همكم يستمعون والمراد) بضمير الخطاب (موسى وهارون) على نيتنا وآله (وعليهما السلام) والاصل في الإطلاق الحقيقه (قلنا) لا نسلم المراد موسى وهارون على نيتنا وآله وعليهما الصلاة والسلام (بل) هما (وفرعون أيضا) وهو وإن كان غائبا لكن أدخل في الخطأين تعليقا (و) قالوا (ثالثا) قال تعالى وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفثت فيه غم القوم (وكذلكهم شاهدان أى) حكم (داود وسليمان عليهما) وعلى نيتنا وآله وأجماعه الصلاة (و) (السلام) والاصل في الإطلاق الحقيقه (وأصاب الامام) نضر الدين (الرازي) بأنه إضافة إلى المهيولين أى الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث وحينئذ لم يستعمل في الاثنين (وقد يقال أنه) أى

(فصل) في تفرع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصومه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روى عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست جهادات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلبه وهذا لا يرى أنه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لجمال القياس فيه وهذا غير مرضي لانهم ينقل فيه حديثا حتى يتأمل لفظه ومورد رواته ونحو ما هو ما يدل عليه ولم يتعبد الا بقول خبر برويه بجائي مكشوفاً يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتفون بذلك كمنه مذهب بخالف القياس ويقدر ان ذلك حديثاً من غير تصريح به وقد نص في موضع أن قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف لان السكوت ليس بقول فأى

تجوز الاضافة الى المعلوم (يجب فان المصدر انما يضاف الى ما بدلا) في الاطلاق (لاما) في الاطلاق واحد وما قيل ان كون الحكم مصدرا ممنوع بل هو بمعنى الامر والشأن أي كتابنا منهم شاهدان فلما بصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه أيضا لانه مجاز خلاف الاصل قلت هيها نضره فان الدلالة الصحيحة قد دلت على أن الأقل الجمع مافوق الاثنين فالأطلاق عليهما تجوز واطلاق الحكم على الشأن أيضا تجوز والثاني أكثر شمولاً بالنسبة الى الاول فعمل عليه فنقدر (أقول) اضافة المصدر الى المعلوم على نحو ان اضافته اليه مع بقاء معنى المفعولة وبقيت منها افادة معنى الفاعلية أو المفعولة و اضافته اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية أو المفعولة بل لفادة الملازمة (ول عمل مراده أنه اضافة الى المعلومين لكن لا من حيث هما معمولان) باقيا على معنى الفاعلية أو المفعولة (بل) أضيف اليهما (لانهم ملازمان) أي الحكم الملازم لهما لا يقوم ولا شئ أن الاضافة لاجل افادة الملازمة تصح الى المعلومين وانما لا تصح بالتعويض الاول (فتأمل) فانه وان كان كلاما متينا لكن بخلاف التبادر المناسق الى ذهن من عبارته (و) قالوا (رابعاً) الجمع يقتضي الجماعة) فان أهل العربية قالوا الجمع موضوع لجماعة (و) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الاثنان فافوقهما جماعة) (رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب) كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره (أقول) اذ اريد في الاستدلال بالحديث أن الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور (فان دفع) ما كان رد على التقرير المشهور ان غاية ما لازم أن الاثنين جماعة (و) أنه في غير محل التزاع) فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخفى عن شائفة شبهة فان الذي يدل عليه الحديث أن لفظ الجماعة يطلق على الاثنين ولكن كون الجماعة المحكوم عليها موضع الصيغ بازا أنها ملائمة للاثنين غير لازم بل كلمات النخبة تدل على خلافه فافهم (قلنا) لم يرد عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام أن الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع تصدق على الاثنين فافوقهما بل (أراد) صلى الله عليه وآله وسلم (فضيلة الجماعة) الصلانية (أو جواز السفر) والمعنى والله أعلم بمراد رسوله الاثنان المصلبان وما فوقهما جماعة في الصلاة يدركون فضلها أو الاثنان المسافران فافوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في أول الاسلام منياعته فرخص بهذا الحديث المانعون كونه للاثنين ولو مجازا (قالوا) لو جاز ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجاز الجواز وصف التثنية هاتوا توصفها بها (والاقل حال في رجلان عالون ولا رجال عالمان) باتفاق النخبة (وأوجب بانهم راعون صورة اللفظ) في التثنية فلا يجوزون هذا التركيب لأنهم لا يجوزون اطلاق الجمع على التثنية مجازا (قبل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمر والعلون) مع أن الموصوف ليس في صورة التثنية (أقول ربما يجمع الجوز) امتناع هذا التركيب فلا إشكال وهذا فاسد فانه منع لقدمه اجماعاً للنخبة (على أن الجمع) بين شيئين أو أشياء (بحرف الجمع) كافى التثنية والجمع (كجمع بلفظ الجمع) وهو الواو والعاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان أكثر في حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيقوت التطابق الصوري (فتأمل) فانه كلام متين (فائدة لا فرق عند القوم) من الفقه وأهل الأصول (بين جمع القلة و) بين جمع (الكثرة) وان صرح به النخبة) أي بالفرق بأن أقل جمع القلة ثلاثة وأقل جمع الكثرة عشرة (فان المحلى منهما) أي من جنى القلة والكثرة (لعموم مطلقا) فلا أقل له ولا أكثر (وأما المنكر فالأقل منهما ما تقدم) من غير فرق ولذا أجمعوا على أنه لو سرق قوله له على دراهم أو أقل بالثلاثة صح (ولافرق في جانب الزيادة) بأن يكون أكثر من جمع القلة عشرة وأكثر من جمع الكثرة لاني نهاية (وان قيل به) في التلويح (لقوله لم يجمع حقيقة في كل عند دفعه تفسيره بأى عدد شاء) فلو فسر في المشائين

فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر وقد نص على أنه إذا اختلفت الجملة فالأمة الأولى فإن اختلفت الأمة فنقول أي بكر وعمر أو لمزيد
فضلهما وقال في موضع آخر يجب الترجيح بقول الأعمى والأكثر قياسا لكثرة القائلين على كثرة الرواة كثرة الاشياء وانما يجب
ترجيح الأعمى لأن زيادة علمه تقوى اجتهاده وتبعد عن الأهمال والتقصير وانطأ وان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد
اختلف قول الشافعي فيه فقال مره الحكم أولى لأن العناية به أشد والمشورة فيه أبلغ وقال مره الفتوى أولى لأن سكوتهم
على الحكم يحمل على الطاعة لا على وكل هذا مرجوع عنه فان قيل فاقول لكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي

المذكور بن عافق العشرة صح فلا فرق إذن بينهما (وصحتموه) جافق (رجال عاقلون وأئمة عقلاء) أي ولان توصف
جمع الفعلة يجمع الكثرة وبالعكس صحيح فلا فرق (هذا) ما هو الحق فان قلت الجماعة عدة في هذا الباب فقولهم صحة قلت
لا اعتماد بقولهم عند مخالفة الأمة المجتهدين فاتهم المتقدمون بالاذن جدهم في أخذ المعاني عن غالب الالفاظ فتأمل
(مسئلة استغراق الجمع) سواء كان معرا باللام أو الاضافة أو منكرات في بحر النفي (الكل فرد) فرد (كالفرد)
أي كاستغراقه عند الفقهاء والأصوليين وجهور أهل العربية (وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل) فاستغراقه
عنده كل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة فالواحد والاثنا عشر خارجا عنه (لنا ما تقدم من الاستثناء) فان استثناء
الواحد صحيح لغة وعرفا وهو لا يخرج ما لو لا تدخل فوجب التناول وأما قرأت الكتاب الوراثة ونحوه فلا نه أرديه قرأت
جميع أجزاء الكتاب الوراثة وأما استثناء الجزء من دون هذا التأويل وان جوز فقول بأجل لا ينفك إليه أو مؤول (و) لنا
(الاجماع) على أن استغراق الجمع لكل فرد فرد لا ترى أنه كيف استدل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق
رضي الله عنه على الانصار رضوان الله عليهم بقوله عليه وآله الصلاة والسلام الأمة من قريش وقد قرر وهو مله وأجمعوا
به على أن لا حقي في الخلافة لواحد من الانصار فان قيل فعلى هذا فيد قوله تعالى لا تدركه الابصار انتفاعا برؤية مطلقا عن كل
بصر قال (وقوله تعالى لا تدركه الابصار) انما يقتضي سلب العموم لا عموم السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار (وان
أقضى عموم السلب باعتبار الأفراد) وسلم ذلك (فلا يستدعيه باعتبار الأزمان) فالعنى والله أعلم لا تدركه الابصار في الدنيا
ولا ينافي ثبوته في الآخرة (فتأمل) ولا تلتفت إلى ما يقال من قبل أهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفاعا في الأزمان
مطلقا فالجمل على أزمان الدنيا انصرف عنه لان التصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يحتمل
التشكيك فيه وأما هذا القد من الانصراف عن الظاهر فشايع لا بأس به بل يجب لا يحجب القواطم ذلك ولو سلم أنه
يستدعيه باعتبار الأزمان فالأدرك لأخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم فندبر السكاكي وأتباعه (قالوا أولا) لو
كان استغرق الجمع للأحاد لم يصح النفي عنه اذا ثبت الحكم بواحد أو اثنين فقط (قد صرح لأرجال في الدار اذا كان فيها رجل
أو رجلان دون لأرجل قلنا) جواز لأرجال (منوع حقيقة) وليس الادعوى بمثل المطلوب (و) ان أر بدعوا من جهة
التخصيص فلا صحة فيه كما قال (أما التخصيص فيجوز في كل عام) ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع كما مر فلا
استغراق والمثال المذكور انما يصح هذا الاستعمال وأما حقيقة فلا يصح فافهم (و) قالوا (ثانيا ان الحكم على كل جماعة
لا يستلزم الحكم على كل فرد) كما يرشد الجماعة تطبق حل هذا الحش بفلان من استغراق الحكم كل جماعة
استغراق كل واحد (قلنا) الحكم على كل جمع (مستلزم لغة) الحكم على كل فرد (وان لم يستلزم عقلا) بناء (على
أن الجمع المحلى) بل الجمع المستغرق مطلقا بطلان الجمعية ويكون (عندنا لكل فرد) ويمكن ان يقرر الكلام جوازين أحدهما
ان هيئة تركيب الحكم على كل جماعة بصيغة الجمع تدل لغة تناول الحكم لكل واحد وان لم تستلزم عقلا لا يصح استعمال هذه
الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والأحاد واحد لا أنه يدل التزاما غير مقصود حتى يرد عليه أنه غير صحيح والام يصح
الاستثناء فتأمل فيه (والثاني أن كون الحكم على كل جماعة ممنوع بل الجمع بطل حينئذ هذا) (و) قالوا (ثالثا) روى (عن
ابن عباس أن الكتاب أكثر من الكتب) ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد أشمل (قلنا) أولا (مراده) رضي الله عنه أن
استغراق الكتاب بدلا أشمل من الكتب حال كونهما (منكرين) فليس مما نحن فيه (وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصح
لمعارضة سائر الصحابة كافة وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده ان الكتاب المعهود وهو القرآن أشمل وأكبر جملة الحكم

قلنا قال القاضي لا ترجح الإبقاء الدليل ولا يقوى الدليل بصير مجتهد إليه والمختار أن هذا في محل الاجتهاد فرمى باعتراض
ظنان والاصحاب في أحد الجانبين فعمل نفس المجتهد إلى موافقة الاصحاب ويكون ذلك أغلب على ظنه وبخلاف ذلك باختلاف
المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس المصير اذا كان أصل القياس في واقعة شاهدها الاصحاب والافلا فرق بينه وبين غيره
وهذا قريب ولكن مع هذا يحتل أن يكون مصيره إليه لا لاختصاصه بعشاده ما يدل عليه بل بمجرد الظن أما اذا حمل الاصحاب
لفظ الخبر على أحد احتمليه فتم من ربح ومنهم من قال اذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقرينة شاهدها

من الكتب الاخرى المعهودة وهى المنزلة على الانبياء السابقين فليس قوله بما نحن فيه في شئ فقدر **﴿** بمسألة جمع المذكر
السالم ونحوه مما يغلب **﴾** فيه الرجال على النساء يعني يكون مفردة بحيث يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغلبا
وهو الجمع الذي يفرق في مفردة بين المذكر والمؤنث بالنساء وعدمه واحتراز بهذا القيد من الجمع الذي مفردة لا يصح اطلاقه
على النساء أصلا كالرجال فانه الرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفردة متناول لهما لغة ووضعا نحو الناس فانه يتناول اتفاقا وعن
الجمع الذي مفردة مختص بالنساء فانه مختص بالاتفاقان وجد فتأمل فيه (هل يشل النساء وضعا) كأنه يشمل
الرجال (نفاه الأكرم) من الشافعية والمالكية (خلافا لـ (أبيه) فاتهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمصنف اختار
الاول وقال (لأن المتبادر) منه عند الإطلاق (من دون قرينة) صادقة (هم الرجال وحدهم) وهو من أمارات
الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يساعده عليه (واستدل بأولاه بقوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات)
والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصادقات الصابرين والصابرات والناجيات والناجيات والمصدقين
والمصدقات والصالحين والصالحات والحافظين فروعهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرًا
عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكور فلو كانت النساء داخلات فلهن التأكد ولولم تدخل بل اخصت
الصيغة الرجال كان تأسيسا (والتأسيس أولى من التأكد) فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والاصل الحقيقة فهى بهم
خاصة (أقول فيه نظر لأن في شرح المختصر أن لـ (أبيه) في النزاع في أنه للرجال وحدهم) أى مستعملاتهم (حقيقة فعلى هذا لا يلزم
التأكد) فانه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تأكد ولا يجوز (فلا يثبت المدعى) من كونه لهم وحدهم
(كما لا يخفى) قال مطلع الاسرار الالهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لغنى فهم وفي المختلط كما صرح به المصنف بل
المعنى أنه للرجال المشترك فهو مشترك معنى وإطلاقه عليهم لكونهم من أفراد حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان هذه
الجموع محمولة مفيدة لاستغراق ما يصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشعولة للصيغ فيكون ذكر النساء بعده تأكيدا وإذا
التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة والاصل الحقيقة هذا ثم في الاستدلال شئ هو أن مثالا جريئيا لا يخفى القاعدة
الكليّة كيف كأنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للختلط كثيرا فلم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وصار استعمال
الانفراد حقيقة فأما الـ (الحقيقة لا تدل على كون هذا استعمال حقيقة) وأيضا افراد قد من العام للنصوص شائع كافي قوله
تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيدا اصطلاحيا فإن رأيت أنه لو كان للاختلاط حقيقة
لكان تأكيدا اصطلاحيا فاللزمة ممنوعة وإن أريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الافراد فيكون التأسيس أولى منه ممنوع
والالكان أمثال الجمل المصدرة بان خلاف الأصل فتدبر (و) استدلال (ثانيا بالتقرير) أى بتقرير رسول الله صلى الله عليه
وسلم (والثاني) أى نفي المؤنثات ذكرهن (فيما روت) أم المؤمنين (أم سلمة) أنها قالت يا رسول الله لئن النساء قتلن ما زلت
ذكر الرجال فقل ان المسلمين والمسلمات) رواه أحمد كذا في التحرير وروى الترمذ عن أم عارة قالت أتيت النبي صلى
الله عليه وسلم فقلت ما لى كل شئ إلى الرجال وما لى النساء يذكرن شئ فقلت ان المسلمين والمسلمات قال الترمذى حديث
حسن غريب قاله مع كونهن من أهل اللغة فعلمنا نعين ذكرهن علم أن جمع المذكر غير متناول إياهن ثم تقرير الرسول
صلى الله عليه وسلم بفيد القطع به (وأورد) بمنع نفيهن ذكر أنفسهن حتى يفيد عدم تناول الصيغة إياهن (وبحمله على عدم
الذكر) لهن (استقلالاً) وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان أريد بالذكر
الاستقلال ذكرهن وحدهن فليس ذكر الرجال استقلالاً أيضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاً دونهن وإن أريد

فلأترجيح به وهذا اختيار القاضى فان قيل فقد تزل الشافعى في الجذب القياس في تغلظ الدية في الحرم بقول عثمان وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول على قلنا له في مسئلة شرط البراءة أقوال فعل هذا مرجوع عنه وفي مسئلة التغلظ الظن به أنه قوى القياس عوافقة الصحابة فان لم يكن كذلك فذهب في الأصول أن لا يقلدوا الله أعلم
(الاصل الثالث من الأصول الموهومة الاستحسان) وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعى من استحسن فقد شرع ورد الشيء قبل فهمه محال فلا بد أولاً من فهم الاستحسان وله ثلاثة معان الاول وهو الذى يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شك

ذكرهن مقصودا وان كان مع أعيانهن فذكرهن أيضا استغنى فلا يصح الشكوى أصلا الآن يقال تناول الصيغة المختلط ليس إلا لأنهن كالتواضع الرجال فأردن ذكرهن استقلالاً من غير تسمية فتأمل فيه والاولى أن يحمل قولهن ما نرى الله ذكر الرجال على الذكرا استقلالاً بصيغ أخرى غير صيغ الجمع والمبالغة نحو الرجال والعباد أردن أن يذكروا كذلك فتدبر (قيل الشكوى حينئذ) أى حين ارادة الذكر الاستغنى (يعني فان الرجال قوامون على النساء) فهن من نوابهمن (أقول لعل مرادهن التماس الذكر كذلك) أى من غير تسمية (تحصيل للشراف) قال أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه والله كنفى الجاهلية ما نعد للنساء أمر ارحى أنزل الله فهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواء الشجائن في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافى قصد تحصيل الشرافة وأيضاً الصيغة متباعدة لهن قطعاً للعموم الشرعية ولو يجازا ومحال أن لا يكن عارفات بتناول الصيغة ايهاهن فالشكوى به سدم ذكرهن مطلقاً لا يصح انما الشكوى الذكر الاستغنى تحصيل للشراف ففهم (و) استدلالاً بالثابته جمع المذكر الجاعا وهو) أى الجمع (لتضعيف المفرد) فيكون هذا الجمع لتضعيف المذكر (وفيه أنه استدلال بالتسمية) فان التسمية بسمن هذا الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه أن يكون مفرد مذكراً لأنهم يقولون لنحو السنين جمع المذكر مكرم أن مفرد مذكور عندهم بهذا وربما يقرر هكذا ان هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النخبة والجمع لتضعيف مفرد مذكور مذكوره أحاداً من المذكر الذى هو مفرد وهذاليس استدلالاً بالتسمية وفيه أن المذكر عندهم كان مجرداً عن التاء ونحوه وان كان الأناث داخلة فيه لأنهم قالوا الانسان مذكور مكرم أن من أفراده الأناث فلا يلزم من كونه جملاً أن لا يكون أحاداً مفرداً نرى كالأخفى على من له أدنى مساس (و) قال (في التحرير فان قيل) لو دخل فيه الأناث ويكون جمع المذكر تسمية محضة مفرد مذكور أيضاً (فان تذهب تاء مسلمة) وهذا الجمع مما يبق في حروف المفرد وجوباً (قيل) في الجواب مذهب التاء ههنا (مذهبها في طلوع على رأى أئمة الكوفة) والحاصل أن قضاء النساء في الجمع غير لازم تأمل عليه أئمة الكوفة من النخبة كفى طليحين جمع طليخة (أقول السؤال) غير وارد حتى يحتاج الى الجواب (و) انما يرد قول الله جمع مسلمة ويلزم أن يكون للجمع مفردان) فانه شامل المذكر كقولنا أيضاً فيكون مفرد مذكراً أيضاً فليس هو جمع مسلمة (بل هو جمع مسلم) مجرداً عن التاء (أدخلت فيه مسلمة عند) ارادة تأليف هذا (الجمع تغليبا كعمرين) المراد منه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر وأمير المؤمنين عمر أو أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز فانه عند ارادة التعبير عنهما أدخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للأشبهة في الأخلاق الجيدة فكانه أراد من به هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار اللفظ الأخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازاً قال (ولا يلزم من التجوز في مسلم) مفرد (التجوز في جمعه اذا علم أنه قاعدة) فانه حينئذ موضوع بالوضع النوعي للأحاد الحاصلة بعد التغليب وقد قرر الشبهة في شرح مطلع الاسرار الرابطة بأن مادة الجمع حينئذ تكون مجازاً قطعاً وان كان الصيغة متعينة فان المادة هومادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهئية حقيقة الأثرى أن لفظ الاسود الرما مجاز باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهئية وهذاليس بنى فان المادة مع الهئية موضوع بالوضع النوعي للأحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفراد التجوز في جميع الهئية بخلاف الاسود الرما فان هذا الجمع من التجوز لا من الواضع وليس موضوعاً للشجعان لانه عاقى ضمن قاعدة لا شجراً ولك أن تهدأ قاعدة هي أنه قد اتفق النخبة على أن مثل مسلمة لفظ مر كب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء ليس الرجل بخصوصه والالزام بالتصافه بالذكورة والاثوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام أهم من أن يكون مذكراً أو مؤنثاً ونقول ثانياً ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والالزام أن يكون مسلمة مجازاً لكون بعض

في أن يجوز ورود التعبد باتباع عقلا بل لو ورد الشرع بأن ماسبق إلى أوهاكم أو استحسنتموه بعقولكم أو سبق إلى أوهاهم العوام
مثلا فهو حكم الله عليكم بخوضه وأكن وقوع التعبد لا يعرف من خبر ورد العقل ونظرة بل من السمع ولم يرد فيه سمع
متواتر ولا تنقل آحاد ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدر كامن مدارك أحكام الله تعالى ينزل منزلة
الكتاب والسنة والإجماع وأصلا من الأصول لا يثبت بخبر الواحد ومهما اتفق الدليل وجب النفي « المسلك الثاني اتنا علم
قطعا إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة والاستحسان من غير نظر في أدلة

مفرداته كذلك الآن شرط الاستعمال فيه مقارنة التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الأثرى أن الضمائر المتصلة
حقائق مع أن شرط استعمالها مقارنة العوامل بقي أن اطلاقه على الرجل خاصة حال انفرادها مالا نه موضوع له بوضع على
حصة فيكون مشتركا وألانه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجرد في الذ كرومقارنا مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه
التام من الأثرة كأن لفظ هذا اعتد البعض موضوع لعنى كلّي ليستعمل في الجزئيات وحينئذ نقول المتسلون جمع المسلم
الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه في تركب مسجلة وعلى هذا ليس فيه تجوز أصلا لاقى المادة ولا في الهيئة والاطلاق
على الذ كور خاصة ما على الأول وكاته بعد فلا يشترك مفردة في المعنيين وألانه لا يجوز استعمال مفردة في بعض الأفراد
كذلك يجوز استعماله بأضوا يكون حقيقة لكونه استعمالا في المفرد ولا يجوز استعماله في الأناث المفردات لأن مفردة كان
لا يدل عليهن مجردا عن التاء فتأمل فيه (و) بناء على هذا الذي ذكر من حديث التغليب (ان دفع ما قيل يلزم أن يكون المجموع
كلها إما لا واحدا له من لفظه) وذلك لأن مفردة مسلم لكن مغلبا وقد يقال يلزم أن يكون المجموع كلها عالم يمكن له مفردة مستعمل
أصلا وفيه أنه لا استحالة فيه أن أريد أن لا يكون له مفردة مستعمل حقيقة بل هو أول المسئلة وإن أريد أن لا يكون مستعملا
أصلا لحقيقة ولا يجوز أن يرد مجموع كيف المجاز بالتغليب شائع فتدبر وهو لوسا السبل الذي بينا لا يرد هذا السؤال
من أمهله لأن مفردة مستعمل في ضمن استعمال مسئلة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فإنه لو كان مفردة مسلما أدخل فيه
المسئلة تغليب الصبح نساء مسلمون اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبرا لم يصح الاطلاق
على الرجال وحدهم وهذا ليس بشئ فان المقصود أن المسلمين جمع مسلم أدخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمات تغلبا فالإناث
من أفرادهم مقارنة مع الرجال لا وحدهن فتدبر الحناية (قالوا أو لا يصح) الجمع المذكور (لهم انحو) قوله تعالى (اهبطوا)
بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى اهبطوا مصر فان لكم ما أتم (كم) يصح (لذا كلف في الاصل) في الاستعمال (الحقيقة)
أقول ذلك أي كون الاصل الحقيقة (اذ لم يكن لأحدهما بخصوصه حقيقة وهو ممنوع) فإنه قد تقدم أن المتبادر منه الرجال
وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم الاستقراء (وأجب أيضا لزوم الاستمرار) اللفظي (اذ لا تراعى)
لأحد في أنه للرجال وحدهم حقيقة) فلو كان لغلط أيضا حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل (قبل عدم التراجع)
في أن اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم حقيقة (ممنوع فأنهم يقولون بالاشتراك المعنوي) فوضعه للقدر المشترك بين الرجال
وحدهم والمختلطين مع النساء (والاطلاق عليهم وحدهم حقيقة من حيث أنه من أفراد الموضوع) (لأن حيث خصوصهم
لحينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي (و) قالوا (تأنيلا ولم يدخلن) في هذا الجمع (لما شمل الأحكام لهن) انحينئذ أمثال أقبوا
الصلاة من الخطابات مختصة بالرجال (أقول) الملازمة ممنوعة فان دخولهن في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة
القاطعة كإقال (لما عوم الشريعة للنساء ضرورة) من الدين (وقد ثبت عموم الصفة) لهن (لغة ولو تجوز اجئنا
عليه) بهذه القرينة والحال أنه يجوز أن يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن الخصم أن يقول
للتجوز خلاف الاصل فلا يصار إليه في دفع بدعوى التبادر الذي مر أن مسلم الخصم فافهم (ولذا) أي لأجل أن شمول
الأحكام لهن بقرينة عموم الشريعة (لم يحمل عليه فيما لا يعلم) عمومهم من الأحكام (كالمجعة والجهاد وغيرها) والخصم
يقول انما يحمل فيها لقرينة اختصاص هذه الأحكام بالرجال (ومجابه في المشهور) يمنع بطلان اللازم أن أريد
عدم الشمول صفة (بالتزام عدم الشمول نصابا) الشمول (بالإجماع) أو بدليل آخر كتفريق النشاط وحكى على الواحد
حكى على الجماعة كفي المدوم من الخطاب الشفاهي (وفي ما فيه) فان الإجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العاوى ومن لا يحسن النظر فانه انما يجوز الاجتهاد للعالم دون العاوى لانه يفارقه في معرفة أدلة الشريعة وغير صحيح هاهنا فاسدها والعاوى أيضا يستحسن ولكن يقال لعل مستند استحسانك وهم وخيال لا أصل له ونحن نعلم أن النفس لا تخيل إلى الشيء إلا بسبب محمل اليه لكن السبب ينقسم إلى ما هو وهم وخيال اذا عارض على الأدلة لم يتوصل منه طائل وإلى ما هو مشهور من أدلة الشرع فلم يميز المستحسن ميله عن الأوهام وسوابق الرأي اذا لم ينظر في الأدلة ولم يأخذ منها ولهم شبهة ثلاث (الشبهة الأولى) قوله تعالى اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم وقال الذين يستعجبون القول

والكلام في ذلك الزمن بل الإجماع انفسد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الأحكام لهن فالإجماع دل على شمول النص لهن من غير حاجة إلى دليل منفصل فتدبر (تنبيه) قيل في كتب كثير المشايخ (قول الحنابلة) هو بعينه (قول الحنفية) واستدل عليه بقولهم فيقال (الحرفي) (أمنوني على بني قاعطى) الأمان (أنه تدخل بنياته) في الأمان ولولم تكن الصيغة متناولة لم يدخل (والأظهر أن ذلك) أى دخولهن (لأن الأمان مما يحتاط فيه فحمل على العموم تجوزا) فلا يدل هذا على أن دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد أن يقال لو كان هذا يجوز الأجل الاحتياط بلزم ثبوت الأمان بالجل تجوزا في كل لفظ واقع في الأمان وليس كذلك وقد ورد أن ثبوت الأمان بدلالة النص ولا يحتاج إلى دخولهن في الصيغة واعلم أنه ان كان هذه النسبة إلى الحنفية لأجل الفرع المذكور فيرد عليه ما أورد لكن الناقلين ثقات نقولوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البدیع أكثرها بناء ذهبوا إليه وإذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس ببناء الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ والله أعلم بأحكامه (مسئلة) الخطاب الذى يم العبيد لعله يتناولهم شرعا (ألا قال) (كثرتهم) يتناولهم (فيم الحكم) لهم (وقيل لا) يتناولهم (فلا) بهم الحكم (وقال) الشيخ (أبو بكر) الجصاص (الرازي الحنفى) رحمه الله تعالى يتناولهم (في حقوق الله تعالى فقط) لأحق حقوق العباد تحرر محل النزاع أنه لا شك أن من الخطابات ما يتناول الكل من الأحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يختص بالأحرار فقط بالإجماع وانما النزاع في أن الظاهر شرعا ما هو فعند الأكثر الظاهر تناول كل ما كان لعله فيحتاج في عمده إلى دليل آخر وقيل الظاهر عدم تناول فيتحتاج في شمول الحكم والتناول إلى دليل زائد وعند الشيخ أبى بكر التخصيص بحقوق الله تعالى وحقوق العباد (لنا) الصيغة كانت للعموم والتناول (ما عرف) عرف طار على اللغة فخرجها عن مقتضاها لغة (وان دل دليل على الخروج) أى خروج العبد (عن بعض الخطابات كالجهد والى غير ذلك) ولا يلزم منه العرف هذا وفيه إشارة إلى رد استدلال النافق بأن حكم الجهد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم التسخ وجبه الرد أنها خارجة فلا تسخ لكن للدليل فلا يلزم العرف فافهم (والا) أن تقول استقرى الأحكام الشرعية فوجد أكثرها المتعلقة بحقوق الله تعالى شاملة لهم إلا ما فيه ضرر بين للولى كالجعة والى الجهد قبل التفسير العام وأما سائر النواهي كزنا والشتم والكفر والقتل والعصب فشاملة قطعاً فلا يمكن فيها ادعاء العرف من أحد وأما بحقوق العباد فأكبرها مختصة بالأحرار ولما يدخل فيها العبيد فلا يبعد أن يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها بالأدليل فان الأكثر عدم الدخول والنفق تابع للأغلب فكما ورد الخطاب الشرعى المتعلقة بحقوق العباد يتسارع الذهن إلى اختصاصه بالأحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف طار مطلقا ممنوع النافون للدخول (قالوا) منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب لهم (بنافيه) أى بنافى ملك السيد منافعهم (فلم يكن مرادا في الاستعمال) أى استعمال الشارع (قط) فيستارع الذهن إلى الأحرار (وهو معنى الاختصاص بالأحرار عرفا) أقول اذا زاد فلم يكن مرادا في الاستعمال قط (فلا يرد ما قيل ان الخروج لأجل لزوم محمال على تقدير الدخول) وهو المنفعة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكة المنافع (لا يمنع تناول صيغة) ان يجوز أن يكون لزوم المحال قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم الورد أن المحال لما كان لازما في الاستعمالات الشرعية كلها لم يكن العبد مراداً قط فزعم العرف (والجواب لا تسلم عموم مملوكة المنافع في الاوقات كلها) بل يخص منها البعض (وهو المنافع التى غنغ امتثال أوامر الله تعالى) فلم يثبت العرف (وهذا تأمل في حقوق الله تعالى وأما المنافع المنفعة عن امتثال أوامر الشرع في حقوق العباد فأكثرها مملوكة للسيده لانه لا يمنع عن العمل بالأوامر وبشغله بخدمة فيها للنافعة تجمال وقد يقرر بان مملوكة المنافع دل على الخروج ولو في بعض الأحكام فاحتل كل خطاب

فَيُبْعُونَ أَحْسَنَهُ قَلْنَا اتَّبِعْ أَحْسَنَ مَا نَزَلَ الْيَاسَهُوَ اتَّبِعْ الْأَدْلَةَ فَيُنَوِّانَ هَذَا عَمَّا نَزَلَ النَّافِلَا عَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحْسَنِهِ وَهُوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا نَزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ثُمَّ يَقُولُ نَحْنُ نَسْتَحْسِنُ إِبْطَالَ الِاسْتِحْسَانِ وَأَنْ لَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عِوَى الْمُسَدَّقِ بِالْمَجْهَرَةِ فَلَيْكِنْ هَذِهِ حُجَّةٌ عَلَيْهِمُ الْجَوَابُ الثَّانِي أَنْ يَلْزَمَ مِنْ ظَاهِرِ هَذَا اتِّبَاعُ اسْتِحْسَانِ الْعَالِي وَالطُّفْلِ وَالْمَعْتُولِ لِهَوْمِ الْفَلْظِ فَإِنْ قُلْتُمْ الْمَسْرَابُ بِهِ بَعْضُ الِاسْتِحْسَانَاتِ وَهُوَ اسْتِحْسَانُ مَنْ هُوَ مِنْ أَهْلِ النَّظَرِ فَكذلكَ نَقُولُ الْمَرَادُ كُلُّ اسْتِحْسَانٍ صَدَرَ عَنْ أَدْلَةِ الشَّرْعِ وَالْأَفَايِ وَجِهَ لاعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستغناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم ما رآه

خروجهم واحتمال المخصص وجوب الوقف كما مر من أنه لا يجوز العمل بالعالم قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف إلى قيام الدليل على الدخول وجوابه أن الاحتمال العقلي مسلم والاحتمال العرفي ممنوع فلا يوجب التوقف وقد مر وأيضاً الخروج في بعض الأحكام لا يوجب الاحتياط مطلقاً ثم التوقف قبل البحث عن المخصص ولو تم دليل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مذعاه عدم الدخول عرفاً وظهوره فتدبر الشيخ أبو بكر (المفصل) بين الحقوق الإلهية والعبدية (أدعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيها باق كإمكان) في اللغة قال المصنف (ومن أدعى فعله البيان) أي هذه دعوى من غير دليل لكن دليل الاستقراء الحاكم بأكثرية الخروج أن ثم الكلام (مسئلة التي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم داخل) عرفاً (في العمومات) الشاملة له صلى الله عليه وآله وسلم (وقيل لا بدخل هو صلى الله عليه وسلم مطلقاً (وفصل) أبو عبدالله الحسين (الحلي) الشافعي وقال (إن كان) الخطاب (مصدراً بالقول كقول بعبادي لم يشمله) صلى الله عليه وسلم والاشتمال على الله عليه وسلم (لتاوجود مقتضى وهو عموم اللغة) فإن المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة (مع عموم الشريعة) فإن الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرائع أيضاً (وعدم المانع وهو إباء التركيب) فإن التركيب غير آت عنه (قبل الفصل لا يساغ عليه) أي على عدم إباء التركيب (إذا المتبادر بلطف لبني تيمم أفعولاً كذا خروج الخطاب) وإن كان داخل في بني تيمم (أقول الفرق بينه وبين بني تيمم أفعولاً بدون كلمة قل (تحكم) فإن كلمته مائة لبني تيمم والنادي لا ينادي نفسه فلو اقتضى هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وإن كان الدخول في بني تيمم لأجل كون المتكلم كما كبا والنادي غير عرفي قل يا بني تيمم أيضاً كذلك فإن الخطاب هنا أيضاً مكلف والخطابات الإلهية كلها سواء كانت مصدرة بقل أو لا الرسول صلى الله عليه وسلم حالها ثم إن المصدّر بقل يحتمل معنيين أحدهما أن يكون المقصود الأمر للخطاب بالأمر لبني تيمم وحينئذ يكون الخطاب أمر حقيقة وحينئذ لا يتناول الخطاب بقل البنية والشافعي أن يكون المقصود الأمر بالحكاية والكلام لغو حقيقة فحينئذ يتناول قطعاً فإنه ليس أمر حقيقة بل هو مأمور من الأمر مع غيره لكن مع هذا أمور بحكاية هذا الأمر فإن أراد الحلي بالمصدر بكلمة قل ما يكون المقصود منه الأول فنع القائل بوجهه والا فلا فتدبر (واستدل) على المختار (بان العبادة) رضوان الله تعالى عليهم (فهموه) أي التناول وقرره رسول الله صلى الله عليه وسلم (لأنه إذا لم يعمل بمقتضى ما أومر من الموجب) الترك (فذكره) ولولم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه (أقول) لا يلزم من سؤالهم وفهمهم المأمور تناول الصيغة (بل يكفي بعموم الشرع بعبارة) أي فهم التناول (وأيضاً) ما قالوا (منقوض بالمسئلة الآتية) من عدم دخول المأمورين فإن العبادة رضى الله عنهم فهموا تناول الحكم إياهم (فتدبر) المخصوصون بالأمة (قالوا أولاً) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (أمر فلا يكون مأموراً) للتأقوت وتناول الخطاب يقتضى المأمورية (و) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مبلغ فليس مبلغاً إليه) والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغاً إليه لأنه صلى الله عليه وسلم مبلغ إلى كل مكلف (ويجيب أولاً بأنه يجوز) اجتماع الأمرية والمأمورية وكونه مبلغاً ومبلغاً إليه (من جهتين كالطبيب إذا عالج نفسه) فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض (ان قيل الأمر أعلى مرتبة من المأمور) فهما متساويان لتنافي الوازيم فلا يحتجمان في ذات (والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ إليه) فلو اجتمع في ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه (قلنا) لا نسلم علو الأمر فإن العاقل ليس بشرط في الأمر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مفسداً في المقام أعرض عنه وقال (لوسلم فضيحة الأمرية والمبلغية أعلى وأقدم) على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغاً إليه قال مطلع الأسرار الإلهية أنه لا فائدة في التبليغ إلى نفسه لأن المقصود من التبليغ علم المبلغ إليه والعالم لما كان حاصله

المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ولا يجمع فيه من أوجه الأول أنه خبر واحد لا تثبت به الأصول الثاني أن المراد به ما رآه جميع المسلمين لأنه لا يخول أن يريده جميع المسلمين أو أحادهم فإن أراد الجميع فهو صحيح إذ الامة لا تجتمع على حسن شيء إلا عن دليل والإجماع حجة وهو مراد الخبر وأن أراد أحادهم استحسن العوام فإن فرق بأنهم ليسوا أهلاً للنظر قلنا إذا كان لا ينظر في الأدلة فأى فائدة لا هيلة النظر الثالث أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة لأنهم مع كثرة وقائعهم تحسبوا بالظواهر والأشياء وما قال واحد حكمت بكذا وكذا الأذى استحسنته ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه وقالوا من أنت حتى

لا حاجة إلى التبليغ وكذا الفائدة في أمر نفسه (و) يجب (ثانياً) أن الأمر هو الله تعالى لا غيره (والمبلغ جبريل والرسول) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (حالة) حيث يمنع الأمرية وكونه مبلغاً (أقول رده قوله تعالى وأولو الأمر) هذا سهو من الناسخ والصواب وأولى الأمر (منكم فإنه) صلى الله عليه وسلم (أعلى منا) وإذا كان الأدنى أمراً فالأعلى بالطريق الأولى (و) رده أيضاً قوله تعالى بلغ ما أزل الله الآيات فإن الخطاب العام (لنبي صلى الله عليه وسلم منه) أي مما أزل فوعله بالسلم مبلغ قطعه فلا مجال للنسخ ويخصص الخطابات العامة بعند كل البعد (و) يجب (ثالثاً) أنه عليه وآله وأصحابه وأزواجه الصلوة (و) السلام بالقياس إلى نفسه ليس أمراً ولا مبلغاً وإن كان بالقياس إلى غيره أمراً ومبلغاً فلا يلزم اجتصاص الأمرية والمأمور بغيره صلى الله عليه وسلم ولا كونه مبلغاً ولو أوجع الجواب الثاني إليه ليعبد فإن المجيب به شارح المختصر ولم يجب هو بهذا الجواب وحديث لا يرد عليه ما أورد (أقول يرد عليه) قوله تعالى (بلغ ما أزل الله) كلمة ما عامة (و) الخطابات العامة منه فيكون هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم مبلغاً لهذه الخطابات أيضاً وفيه أن بلغ ما أزل الله يستدعي أن يكون مبلغاً لكل لأن يكون مبلغاً بالنسبة إلى كل مكلف إذا امتد منه بلغ ما أزل الله من الخطابات العامة والخاصة إلى غير ذلك من المكلفين والخطابات العامة يجوز أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم داخل فيها أو يكون مبلغاً لها بالنسبة إلى غير ذلك (و) قالوا (ثانياً) رسول الله صلى الله عليه وسلم (مخصوص بأحكام كوجوب ركعتي الفجر) غير الفرض على ما حققه المتأخرون (و) وجوب صلاة الغمى وهذا غير صحيح فإنه قد ثبت تركها من رسول الله صلى الله عليه وسلم (و) وجوب صلاة الأضحية وهذا غير صحيح على رأينا فإن صلاة الأضحية واجبة عندنا على الكل (وحرمه أخذ الصدقة) فإن قلت حرمه أخذ الصدقة غير مخصوصة به عليه السلام بل متناهية لكل بني هاشم قلت المراد بها صدقة التطوع وليست هي محرمة على بني هاشم الأعلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في الكشف على أن حرمة التضدق المفروض على سائر بني هاشم بالتبع لا بالاصالة (و) حرمة (خاتنة الأعين) وفسرت بالإشارة إلى الإيلام المباح من القتل والضرب على خلاف ما يظهر روي في التواريخ فنسبتمصل أنه جاء أمر المؤمنين عثمان بعد الله من سرح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجرى عبد الله كلمة الشهادة على السان وقد كان أهدر دمه قبل فقال بعد ذهابه هل قتلتموه قبل أن يقول كلمة الشهادة فقالوا أو أثرت بعينك فقال لا يجل أولاً ينبغي للنبي خاتنة الأعين (و) بالجملة التكاح من غير شهود ومهر وولي) هذا ليصعب عندنا فإن التكاح بلا ولي صحيح عندنا على أنه أن أراد نكاحه صلى الله عليه وسلم من غير ولي له فهذا عام في نكاح كل رجل وإن أراد أن نكح من المرأة من غير وليها ففيه أنه عليه السلام وفي كل مسلم ومسلمة (و) باحة (الزيادة على أربع بل على تسع) كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا إلا وقد أباحه الله تعالى النساء كلها (إلى غير ذلك) مما اختص به عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام (فدل) هذا الاختصاص (على عدم المشاركة في العموم والجواب) أن دلالة على عدم المشاركة في العموم ممنوعة (و) أن الخروج من البعض دليل لا يوجب الخروج من كل عام (مطلقاً كالمرضى والمسافر والحائض) خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم الخروج منه مطلقاً (مسئلة) الخطاب التحسيني لا التعليق فإنه قد تقدم أنه من المدومين (الشفاهي) وأما غير الشفاهي فيتناول المدومين (نحو ما يهاهم الذين آمنوا لا يم المدومين في زمن الوحي) أي نزول الخطاب (خلاف الخطاب وأبي اليسرنا لتأولاً لأن المدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل) والخطاب التحسيني الشفاهي يقتضي تعليق الطلب به فإن قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الموجودون العائنون بمن يتناولهم الخطاب فإن الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات نحو من شهد منكم الشهر فليصمه أعني بصيغة يمكن تعليقها بالغائبين فإنهم يصلحون لتعلق الطلب

يكون استحسنناك شرعا وتكون شارعا لنا وما قال معاذ حديث بعثه الى النبي اني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط
(الشبهة الثالثة) ان الامة استحسنست دخول الحمام من غير تقدير آخر وقوعه الماء لتقدير مودة السكون والبسطة فيه
وكذلك شرب الماء من بد السقاء بتقدير العوض ولا يبلغ الماء الشرب لان التقدير في مثل هذا قضي في العادات فاستحسنوا
ترك المضايقة فيه ولا يمتثل ذلك في اجارة ولا بيع والجواب من وجهين الاول انهم من أين عرفوا ان الامة فعلت ذلك من غير حجة
ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته وتقديره عليه لاجل المشقة في تقدير الماء المشروب

بخلاف المعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه الطلب وأما نحو يا أيها الذين آمنوا فقد التزم عدم تناوله للقيح أو يقال انه
جعل بالتغليب منادى جعرا ايضا في الحاضر بخلاف المعدوم كإييين المصفر حجه الله ثم ههنا بحث آخر هو أن الخطاب من
الله تعالى وهو الآخر والنهائي والكل من في الأزمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر حاضر عنده تعالى ونسبته تعالى
الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه تعالى منزها عن الزمانه فحينئذ يصح الطلب والنداء والجواب عنه أن
معنى حضورهم عنده تعالى أنه يعلمهم لا يرغب بشئ منهم عنه تعالى بالواقع في أزمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بإقاعهم
في أزمنة وقوعهم به في التكليف وهذا هو التكليف التعلقي ولا كلام فيه وإن أراد بالخضور عنده ما أرادت الفلاسفة
من أن الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده سبحانه وسمو هذا الوجود وجود ادهر يَوْمه تعالى سبحانه لهم في
هذا الوجود الواقعي مع دهرية وأن أعدامهم ليست أعدام حقيقة في الواقع بل غيبو بزمانة فشايعا التكرام بر وبه
سفسطة غير صالحة لابتناء الحقائق العلمية فضلا عن الأمور الشرعية فتدبر (قبل) في شرح الشرح (ذلك) أي عدم
صحته نداء المعدومين (حق في المعدومين فقط وأما المركب من الموجودين والمعدومين فإثر) النداء (فيه تغليب) للموجودين
على المعدومين والتغليب استعمال فصيح شائع (أقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم) والمعدوم لا يصح نداؤه وطلبه
(فلا يجوز النداء والطلب تخييرا حقيقة) وإن صح تعليقا وصورة (وأما الكلام فيه) أي في الطلب الحقيقي تخييرا وفيه نوع
مباحثة فإن في التغليب لا يشادى المركب ولا يطلب منه الفعل بل يشادى كل واحد ويطلب من كل لكن ينزّل المعدوم
موجودا فالاولى أن يقال التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض لا يصح نداؤه ولا الطلب منه تخييرا (على أن
التغليب في التعبير بلفظ الموجود) وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه أيضا فإن الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل
بلفظ الناس وأمثاله وهو كما يطلق على الموجود يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب (لا في التكليف) أي ليس
التغليب في التكليف ولا يصحبه أيضا (فإن كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة) وتخييرا لما ينفع فيه التغليب
لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه (فلنأمل) فانه أحق بالقبول (و) لنا (ثانسا أنه لم يصح والمجنون) وذلك لعدم
الفهم والتمييز (فالمعدوم أجدر) بعدم تناول الخطابات اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون بجماع عدم الفهم
(قبل عدم توجه التكليف) الى البعض وهو الصبي والمجنون (شاء على دليل) وهو رفع القلم عنهما (لا ينافي عموم الخطاب
وتناوله لفظا) لبعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع (أقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الإرادة من الطالب)
لانتفاء شرطه الذي هو الفهم والتمييز ولعله أراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يراد أن الصبي غير مستحيل الإرادة
لأنه ربما يصح الخطاب وبفهمه كيف وقد تقدم ما روي النبي من اناطة الأحكام بالعقل قبل الخندق وبعدة نسخ عنه
فإن صح دخوله قطعا (فلا يهمهم ارادة) وإذا لم يهمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم فلا يهمهم أيضا وإن أريد
مطلق التأول لفظا والشمول وضعا يقال (ومطلق التأول لفظا) غير محل النزاع بل النزاع في عمومهم ارادة المناهضة (قالوا)
أولا) لو لم يكن المعدوم متمم للخطاب لما صح الاحتجاج به على شعول الأحكام اياه (وليرد العلماء بمجنون به على من هو في
أعصارهم) وكان معدوما زمن الخطاب (وذلك) أي الاحتجاج المذكور منهم (اجماع على العموم قلنا) يجوز أن
لا يكون الاحتجاج لا جل دخولهم في الخطاب ارادة بل (ذلك) لهمم بعموم الشريعة لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى
يوم القيامة (وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي) (و) قالوا (ثانسا لو لم يكن) الرسول صلى الله عليه وسلم (مخاطب لهم) لم يكن
مرسلا لهم اذ لا تبليغ اليهم (الابتهد العمومات) ولا ارسال الابتيغ أحكام الله تعالى (قلنا) عدم التبليغ الابهة

والمصوب في الحمام وتقدير مئة المقام والمشقة بسبب الرخصة الشافى أن تقول شرب الماء بتسليم السقاء مباح وإذا أتلّف ماءه فعليه من المثل اذقر بته حاله تدل على طلب العوض فيما يذله في الغالب وما يذله في الغالب يكون من المثل فيقبله السقاء فان منع فعليه مطالبته فليس في هذا الا لا اكتشافه في معرفة الا ناحة بالمعاط والقر بنوتر الما كسة في العوض وهذا مدلول عليه من التبرع وكذلك داخل الحمام مستوجب بالقرينة ومتنفس بشرط العوض بقري بته حال الجاهي ثم ما يذله ان ارتضى به الجاهي واكتفى به عوضاً أخذه والاطالبه بالزبدان شاء فليس هذا امر ابداع ولكنه منقاس والقياس بحجة التأويل الثاني

العمومات (ممنوع عن) الخطاب (للبعض شفاهها) وهم الموجودون زمن الخطاب (وللباق نصب الدليل على أن حكمهم كحكمهم) وبه يتحقق الارسل (قبل النظم القرآني مجازي الكلام النفسي وهذا) أي الكلام النفسي (نعم المعدوم) كما تقدم فلزم تساؤل اللفظي أيضاً لعدم والانبطل التمازى (فلنا المحاذية ليس) واجبا (من كل وجه ضرورة الفرق بين التعلق) مضراً كما في الخطاب الشفاهي (والتعلق) كما في الكلام النفسي وإذا كان فرق بالتعلق والتعلق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه هذا (مسئلة) المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب ان كان داخل في الصفة (عنداً لا) كثر من الخفية وغيرهم الحاصل أن التكلم ليس قرينة الخروج عن متعلق الخطاب (مثل) قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) وأكرم من أكرمك ولا تهنه وقيل لا) يدخل (لنا التناول لغة) لان الكلام فيما يتناول بحسب اللغة (والعرف) المغير (لم يعرف) قالوا المتبادر خروج التكلم أجاب بقوله (ودعوى التبادر بخروجه لاسم) فأنما بالادلس (نعم قد يخصص) الخطاب بغير التكلم (بالعقل) اذ لم يمكن تعلق الحكم به عقلاً (نحو الله خالق كل شيء) بناء (على أنه شيء لا كاشياء) أخر مخالفة ويمكن أن يقر بأنه شيء بمعنى شاء لا كاشياء التي بمعنى مشيآت والمراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عن لغة ولفظ الشيء يطلق على المعنيين فلا تخصص (فأفهم) فانه الصواب (مسئلة) خطاب الشارع لواحد من الامة لا يميز غيره لغة وعرفاً ونقل عن الخنابلة خلافة من أن الخطاب لواحد من المكلفين بهم كلهم ولما كان القول المختار ضرورياً فإنه من الاوليات فإنه لغة الواحد والعرف المغير لم يطرأ والمنع بكثرة أول كلامهم وقال (ولعلمهم يدعون عمومهم) للمكلفين (بالقياس) بالغاء الخصوصية وفي الفارق (وبقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكى على الواحد حكى على الجماعة) فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا سكرونه وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد أن هذا (ومن ههنا) أي من أجل تنقيح المناط وهذا الحديث (حكم الصحابة) رضوان الله عليهم (على غير ما عزم بحكمهم صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم عليه) من الرجم بارئاً وقصته على ما روى مسلم عن يزيد بن رضى الله عنه قال جاءه ما عزم من مالك الى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعد رجمه فقال يا رسول الله طهرني فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم فيم أظهرت قال من الزنا فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أبه جنون فأخبر أنه ليس بمجنون فقال أشرب خمر افقام رجل فاستكهم فلم يجدهم ثم خرج فقال أزدت قال نعم فأمره فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والتب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال أمير المؤمنين عمران الله بعث محمد بالحق وأزل عليه الكتاب وكان فيما أزل عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ورجبنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى وأحسن من الرجال والنساء اقامت البيعة أو كان الجبل أو الاعتراف برواه الشنجان وأشكال هذا كثيرة فحينئذ لا قطع بأن الصحابة حكموا بالرجم ورجم ما عزم رضى الله عنه بل يجوز أن يكون حكمهم بهذه العمومات كحكم أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه لكن الامر سهل فان هذا مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وسلم على واحد على غير ما تورع عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الامم ولا حاجة الى البيان (وأما استدلالهم بقوله) صلوات الله عليه وآله وأصحابه (بعثت الى الأسود) أي العجم (والأحمر) أي العرب رواه الامام أحمد وابن حبان كذا في التيسير (وقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس) وجه الاستدلال أن العشرة لما كانت عامة كانت خطابات صلى الله عليه وسلم أيضاً عامة (فضعيف لانه لا يدل على أن الكل) أي كل الخطابات (للكل) أي

لأنه سبحانه قولهم المراد بدليل يتقدم حتى نفس المجتهد لا تساعد على العبارة عنه ولا يسد على إرازه وأظهاره وهذا هو شأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا يدمن ظهوره ويعتبر بأدلة الشريعة لضعفه الأدلة أو زيفه أما الحكم على ما لا يدري ما هو فنحن نعلم جواز أنه بضرورة العقل أو نظره أو بسمع متواتر أو آحاد ولا وجه لدعوى شيء من ذلك كيف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زني فيها القياس أن لا حد عليه لكننا نتحسّن خذمه فيقول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير حجة أذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد وغايته أن

لكل واحد من المكلفين فإن ما يدل عليه الحديث والآية أن بعثته صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكل وإنما يزم منه كون شيء من خطاياه عامًا للكل لأن كل خطاياه عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدلان على العموم أصلاً لالتماع ولا عرفاً ولا قياساً فنذكر (مسألة) خطاياه تعالى (للرسول) صلى الله عليه وآله وسلم (بخصوصه) نحو ما فيها النبي (هل يعم الأمة) أم لا (فالخصية والحنابلة) قالوا (نعم) يعمهم (والشافعية والمالكية) قالوا (لا) يعمهم (بمثل النفاة) أولاً بأن مالوا أحداً لا يتناول غيره لقصة (فالخطاب له صلى الله عليه وسلم لا يعم غيره) (ويجيب بأن المراد تناوله عرفاً) ولا يفيقه ما ذكرنا (قبل الأصل عدم طريان العرف) فدعوى العرف خلاف الأصل فلا ثبت إلا بالدليل (أقول دلت الأدلة الآتية على ثبوته) أي ثبوت العرف ثم قبل أنه من الضروريات أن لفظ النبي ليس مستعملاً في العموم قطعاً وتحقيقاً كالماتن المقصود أن خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفاً على شمول الحكم لمن يقتدي به لا بأن اللفظ الموضوع بازاء من له رتبة الاقتداء مستعمل فيه وفي أغباره من مقتديه حتى يكون خلاف البدئية بل نقول إن هذا التركيب أي تعلق الخطاب بمن له رتبة الاقتداء عرفاً لطلب الحكم منه ومن أتباعه كما أن قولاً مثلاً لا يخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم الضل لغيره لكن أمثال هذا التركيب في العرف نفي الضل عن مخاطب كذا هذا (و) تمسكوا (ثانياً) لو كان الخطاب المذكور عاماً (يأزم أن يكون التخصيص على أنه المراد فقط تخصيصاً) وليس كذلك إجماعاً (ويجيب) في شرح المختصر (بأنه بطلان اللازم) ولا نسلم الاتفاق عليه فاما قانون بكونه تخصيصاً (فانه كإيراد على العام لقصة يرد على العام عرفاً) وهذا عام عرفي قد يخص بالبعد والتحقيق أنك قد عرفت أن هذا التركيب عرفاً تناول الحكم لاقتدائه به وأتباعه فإذا أريد الاختصاص به فقد تغير عمله في العرف إلى ما ليس له من الحكم على البعض قطعاً فان سمى هذا التغير تخصيصاً فتخصيص للتركيب والتخصيص كإيراد على المفرد يرد على التركيب كإيراد المجازات فانها كإيراد على المفردات يرد على المركبات كما بين في علم البيان فان أراد شرح المختصر بالتزم التخصيص هذا فهو حق وإن أراد التخصيص في المفرد فهو إحسان إلى من لا يقبله فانا لا نقول بمعم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به إلا بتابع حتى يكون معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم وأتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصصه (واحتج الجمهور أولاً بأن الرسول له منصب الاقتداء به في كل شيء) فانه بعث لذلك (البدليل) صارف (وكل من هو كذلك يفهم من أمره شمول أتباعه عرفاً) لا يجمع مشترك حتى يكون عمومهم كعموم الواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم (ومنع) الشيخ (ابن الحارث) هذه الفهم (مكارة) وانكار الضرورى وقد يقرر المنع بأن الشمول إلا بتابع بواسطة وجوب الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه أن المقصود أن هذا التركيب يدل عرفاً على الشمول وإن كان محدث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لأن الشمول يفهم بأن حكم الاتباع والمنبوع واحد بدلالة نص أو قياس وانكار هذا مكارة وأما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المنبوع على الشمول فليس بمكارة لكنه في غير محل النزاع فتدبر (و) احتجوا (ثانياً) بقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأتباعه (و) بقوله تعالى (فلا تضربوهن) منها وطراً وجناً كإلحاقاً لكونهن على المؤمنين حتى في أزواج أعدائهم) فانه لم يكن الخطاب له متناولاً إلا بتابع لما لم يحصل هذه الفائدة وزوجته صلى الله عليه وسلم زوجة زيد (و) بقوله تعالى (وأمره مؤمنة) ان وهبت نفسها للنبي أن أراد النبي أن يستنكحها (خالصةً لمن دون المؤمنين) فانه لم يكن الحكم له عليه وآله السلام عامًا إلا بتابع لما كان لهذا القول فائدة وأجاب الشافعية عن الأول بأن ذكر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريف والمقصود كرا خطاب العام وعن الثاني بأنه تنصيص على ثبوت الاتباع وإشارة إلى إلحاق القياس وعن الثالث أن الفائدة المنع عن إلحاق القياس وأراد المصنف دفع هذه

يقول تكذب المسكين فيموت وتصدقهم وهم عدول حسن فنصدقهم ونقدروا أنه في زينة واحدة على جميع الزوايا بخلاف حالهم ودوا في أربع بيوت فان تقدير الترافع بعد وهذا هو سبب لاننا صدقهم ولا نرجم المشهود عليه كالشاهد ثلاثة وكما لو شهدوا في دور ونذرنا الرجح من حيث لم نعلم بقضا اجتماع الاربعة على شهادة واحدة فدرء الحد بالشبهة أحسن كيف وان كان هذا دليل لا فلا تنكر الحكم بالدليل ولكن لا ينبغي أن يسمى بعض الأدلة استحصانا والتأويل الثالث للاستحصان ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن عجز عن نصرة الاستحصان وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل بل هو دليل وهو اجناس منها

هذه الاجوبة فقال (اعلم أن المراد من هذه الامثلة بيان تناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفهومة) لتناول العرفي (فناقشات المخالفين) فيها (طائفة) فله لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود أن هذه قرائن لفهم العموم فتدبر (مسئلة) خدم أموالهم صدقة لا يقتضي أخذها من كل نوع) يعني أن الجمع المضاف إلى جمع لا يقتضي عموم آحاد الاول بالنسبة إلى كل واحد واحد من آحاد الثاني وتكلموا في حرف من جزئياته وهو قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة (أما عند الحنفية فلا) مقابل الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد على الآحاد فالعني خذ من مال غني صدقة ومن مال غني آخر صدقة أخرى وهذا لا يقتضي الأخذ من جميع أموال واحد واحد ولا يقصد استغراق آحاد مال كل ولا أنواعه واستدلوا بالاستقراء بخروج كباد وأبهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم) فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد أصبعه في أذنه (اليعني ذلك) نحووا غسلا وأبهم حكم فان قلت الانقسام ههنا لعدم جهة العموم فان رجلا لا يركب الدابة ولا يجعل جميع أصابعه في آذان كل ولا يفصل الأوجه فالاستقراء فيما فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد ومطلقا ممنوع قلت التنصع في الاستعمالات بحكم بأن التبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من غير توقف على القرينة (ونقص بقوله تعالى وهم يحولون أوزارهم على ظهرهم) فان المعنى يحمل يوم القيامة كل واحد وزرعه في ظهره وليس المقصود الانقسام (أقول) تختلف في بعض المواد لصارف كافي المثال المذكور (لا يضر الاستقراء لان مبتدأه على الغلبة) والغلبة في الاستعمال لارادة انقسام الآحاد على الآحاد (فتأمل وأما عند) الامام (زفر) الشيخ الامام أبي الحسن (الكرخي) منا (والأندى ومن تبعهم فلا) انه اذا أخذ صدقة واحدة من جملة أموالهم صدق أنه أخذ من أموالهم صدقة) فلا وجب الأخذ من كل نوع من أنواع مال كل واحد (وبحسب) عنه (منع الملازمة) فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فن لا يسلمه لا يسلمها قبل ان عموم الخلع مجموعي فالعني من مجموع مال كل واحد ولا يقتضي هذا الأخذ من كل نوع وسيجي عفايه وان أن تبني هذا على أن من لبعض فالعني من بعض أموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من أو لا فتدبر (والأكثر) من غيرنا (ومهم) الامام (الشافعي) رضي الله عنه أنه (لأنه) يجب) أخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج أنه رحمه الله تعالى نص في رسالة الامام (لأنه جمع مضاف) إلى كل واحد من آحاد الجمع (وهو للعموم) فيم كل نوع من مال كل واحد واحد من الملائكة (فالعني خذ من كل مال لكل) من المالكين (وأورد) عليه (أولا أن كل دينار مال) فلو كان عام لا يدخل كل دينار فيه ويجب أخذ الصدقة منه (ولا يجب أخذ الصدقة منه اجماعا ويجب) عنه (بأنه) خص بالاجماع) يعني أن مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الخارجي أوجب الخروج وهو الاجماع فصار العام مخصوصا (فتبين جهة في السابق) كما هو المذهب في العام المخصوص على أن ما ذكره انما خص هذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطرد في سائر أمثاله لان المدعى عام (و) أورد (ثانيا) لوضح ما ذكرتمنا كان بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل عندى درهم فرق لان كلهم بالعموم (وفرقت بين الرجال عندى درهم وبين لكل رجل بالاتصاف) فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترط فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فهذا معارضة أو تنقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل محلي باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلي واحد فتدبر (ويحجب) بأن البراءة الأصلية قرينة) صارفة عن حمله على كل (على محل الجمع على المجموع) يعني أن مقتضى اللفظ ههنا أيضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل بصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لصارف فيه فتبقى الآية على الظاهر وفيه أن الاقرار ظاهر بثبوت الدين لكل واحد وثبوت لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجع البراءة أحدهما لا تصلح صارفة عن الظاهر إلى خلافه والالم يكن اقرارا مازما لصرف البراءة من الدين إلى الوديعة وإلى الوعد وغير

الصدول بحكم المسئلة عن نظارها بدليل خاص من القرآن مثل قوله ما لى صدقة أو لله على أن أنصلي على فالتباس لزوم التصديق بكل ما يسمى مالا لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بما لا ركة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة بل رد الامال الزكاة ومنها أن يعدل بها عن نظارها بدليل السنة كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلواتين السابق والتعدي على خلاف قياس الاحداث وهذا مما لا ينكر وأما راجع الاستنكار الى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة والله أعلم

ذلك من المجازات اللهم الآن ثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم (قبل) تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية) فان الأصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة كما أن الأصل البراءة عن وجوب الدين فلا تصلح فارقة بين الآيات والاقرار (أقول) احتياط الامتنال في الآيات) فانها لموجبة لوجوب الزكاة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال يتبع بخلاف الاخراج عن نوع واحد (بعارض البراءة) عن الوجوب (ففي العموم مالم) عن الصارف (فتأمل) فانه لقاتل أن يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه أوكد والان في الامتناع عند أشد فهو بالاحتياط أحذر وأحرى وأجب بأن الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فسه في نفس الامر أصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه أنه ينبغي على هذا أن يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب وما لم يظهر كذبه يجب أن يحكم بما فيه الاحتياط لا احتمال الوجوب لكل فتنبى الذمة مشغولة كما دامات المقر من غير بيان فتأمل فيه (و) أورد (ثالثا أن عموم الجمع) المضاف أو المحلى (ليس كعموم كل فان ذلك) أي عموم الجمع المذكور (لعموم من حيث هو مجموع) فلا يلزم من الآية الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل واحد واحد لا من مجموع كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بأنه أن أراد بعموم الجمع العموم للمجموع فسلم لكن لا ينفعكم وان أراد بعموم كعموم كل فمخوض فقد وضع افتراقه عن الثاني (ورد) هذا (بأنه قول مزيف) لا اعتداده فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد وبختار الجمهور أيضا ذلك (ثم اختلف في أنه لكل جماعة أو لكل فرد) وأما الاختلاف في أنه لكل واحد واحد أو لكل فليقع من يعتد بهم (والحق هو الثاني) كما عرفت (ورابعا أقول) في الإراد في اضافة الجمع الى الجمع (اضافة الجمع الى كل واحد) واحدا من آحاد الجمع الآخر (متموع بل يجوز أن يعتبر أولا اضافة الآحاد الى الآحاد) ويكون المقصود اضافة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسرة ومؤدية الى التطويل بعونه باضافة الجمع الى الجمع كما قال (ثم) اعتبر (اضافة الجمع الى الجمع) لأداء المقصود فأفراد الجمع هي الآحاد المنقصة فتدبر) فان قلت كأن حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الاول فضروري والثاني مسلم فلا توجه لهذا الكلام قلت اضافة الجمع الى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه اضافة آحاد الى الآحاد ويعبر باضافة الجمع الى الجمع الاختصار فيفيد التوزيع ونوع يقصد فيه اضافة الجمع بالذات أو لأفقيده عموم الحكم لكل واحد واحد فان أراد الثاني فالصغرى متنوعة كما يفصح عنه عبارته وان أراد الاول فلا يفيد المستدل وانما أعرض عن التعرض لهذا الشك لكونه بعدا من أن يريه يحصل في انبات العموم بالنسبة الى كل واحد واحد ولك أن تقر بالجواب هكذا ان آحاد مطلق المال نوعان الاول آحاد التي تحصل باضافة المال الى المالك قال زيد فزيد من المال وكذا مال بكر وهكذا الثاني الاموال المعينة من انواع الكابل والبقر والغنم والذهب والفضة والاشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف الى الجمع انما يعم الافراد من النوع الاول دون الثاني بدليل الاستفراء فان أرادوا باليكبرى القائلة ان كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للافراد من النوع الاول فسلم غير مفيد وان أرادوا للعموم جميع الافراد من النوع الثاني فمخوض بل هو أول المسئلة فتدبر (مسئلة) « العام قد يتضمن مدحا وما مثل ان الارابي نعيم وإن الغبار لني بحيم فهذا العام (هل يعم) جميع افرادهم لا قال (الأكثر) من الخفية والمالكية والحنابلة (ثم) يعم (خلافا للشافعي) رحمه الله فانه لا يعم عنده (حق منع بعض) من الشافعية (الاستدلال بقوله) تعالى (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشرهم بهذا أثم) ويومئى عليها نار جهنم فتذكروهم بما جابهاهم وجنوبهم (الآية على وجوب الزكاة في الخلق) من الذهب والفضة لأمس الاول وغيره بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا يعموه فيجوز أن لا يتناول الحكم المحلى وجه الاستدلال أنه روى البيهقي عن أمية رضي الله عنها أنها

(الاصل الرابع من الاصول الموهومة الاستصلاح) وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام فسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لطلانها وقسم لم يشهد الشرع لطلانها ولا لاعتبارها أماما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ورجع حاصلها الى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والاجماع وسنقيم الدليل عليه في القطب الرابع فانه نظر في كيفية استئثار الاحكام من الاصول المثمرة ومثاله حكمتنا كل ما أكرم من مشروب أو ما كره فبحر قياسا على التحريم لاعتبارها حكمة العقل الذي هو

قالت يا رسول الله ان في أوضاع من ذهب أو فضة أفكرته هو قال كل شيء يؤذي زكاته فليس بكثر ومثله عن أمير المؤمنين ع رضي الله عنه ليس بكثر ما أذى زكاته في رواية ابن أبي شبة وعن جابر موقوف في رواية ابن أبي شبة ومرفوعا في رواية ابن عدى أي مال أديت زكاته فليس بكثر وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شبة موقوفا وفي رواية ابن مردويه مرفوعا ما أذى زكاته فليس بكثر وإن كان تحت سبع أرضين ومالم يؤذ زكاته فهو كزوان كان ظاهرا وعن ابن عباس موقوفا ما أذى زكاته فليس بكثر في رواية ابن أبي شبة وعن أمير المؤمنين ع قال باني الله قد كبر على أصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكاة الا لطيبها ما بقي من أموالكم وانما فرض المواريث في أموال تبقى بعدكم فذكر عمر ر واما ابن أبي شبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث طول وروي الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤذي حقها الا جعلت له يوم القيامة صفايح ثم أحمى عليها نار جهنم ثم كوى بها جندبه وجبته ونظره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله لما الى الجنة ولما الى النار وهذه الروايات كلها منذ كونه في الدرر المنثورة وبالجملة الاحاديث والآثار الصحاح من العصابة والتابعين دللت على أن المراد بكثر الذهب والفضة الامتناع عن أداؤه زكاته ما هو عوام في الآية فيتناول الحكم الحلي هذا واعلم أنه ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار أصحاب شيخ الجماعة الحسن البصري قدس سره الى أن المراد بالكثر في هذه الآية أمسا كهما فارغين عن الحوائج الضرورية لئلا يفقد عجب اتفاق ما بقي من قوت نفسه وقوت عياله واما في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذو المناقب الرفيعة لم يشركه طرفه عين لافي الجاهلية ولا في الاسلام كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الاسلام يضارضى الله تعالى عنه (لنا أنه عام بصغته) لان الكلام فيه (ولامعارض) لهوهم فان المدح والذم لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مقروض الانتفاء المخصوصون (قالوا) هذا العام (سبق بقصد المدح والذم وقد عهدهما بالمبالغة) والمبالغة لا تكون فيها وهو واقعي بل ذكر ما ليس واقعا (أقول) ان أريد أنه لقصد انشاءهم نقول (لأنه سبق له وانشاء لذلك) حتى يصح ذكر ما ليس بواقع (بل اخبار) عن أمر واقعي (فيه مدح والآثر الاخبار بالمجدعين الحمد) وكذا بالذم عين الذم وان أريد أنه خبر سبق للذم والحمد كراما ليس بواقع فاطل فان شأن الله تعالى برى عنه بل هو كذب بمقتضى عليه سبحانه فأنفع أن المستدل لم يدع أنه انشاء للذم أو للحمد في الذم حتى يتوجه بل غرضه أن المدح والذم مجامع فيه المبالغة وبعد فيه تأمل كالاختصاص (وأجيب في المختصر بان التعميم يبلغ) في المدح والذم فان تناول الحكم للثلاثة يفيض الأبلغية في الحكم (فالسوق) للذم (لا يدل على عدم ارادته) بل يؤكد ارادته فلا يصلح قرينة على الصرف عن العموم (قبيل) في اثبات أن السوق لهما يدل على عدم العموم (المبالغة لا يتحقق بذكر ما هو الواقع بل) يتحقق (بذكر العام وعدم ارادة العموم) فالسوق للذم والذم صارف عن العموم والاقاات المبالغة (أقول) عدم تحقق المبالغة بذكر ما هو الواقع ممنوع (بل يتحقق) به أيضا (فان ذكر جميع الامثال ومدحهم بمبالغة يمدح كل واحد واحد لا نه زائدة) أي لان ذكر الجميع ومدحهم زيادة على مدح واحد واحد وروافة لثبوت الحكم لكل والمبالغة هي الوافقة في الحكم (ولا يلزم) في المبالغة (أن يكون) الكلام (اغرافا) مخالفا للواقع ثم انه بما يقرر بان لاكثر في الاستعانة عند قصد المدح والذم كرام العام وعدم ارادة العموم فاختص بذكر كراهية المتأثر وجوابه أن الانسلا ذلك مطلقا بل في كلام المجازفين وأما في كلام الله ورسوله فلم يوجد أقل قليل فضلا عن الاكثية ثم انه لا قطع أيضا أن في كلام الشعراء المجازفين عدم ارادة العموم بل يجوز أن يكونوا أرادوا العموم وكذبوا فاتهم غير متعين عنه كما قال تعالى والشعراء يتبعهم الغاوون ثم انه لو سلم الكثرة فلا يجب التبادر فان كثره مطلق

مناط التكليف فتحرى الشرع الجزئيل على ملاحظة هذه المصلحة القسم الثاني ما شهد الشرع لطلانها مثاله قول بعض العلماء بعض المأول لما جامع في نهار رمضان ان على صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حجبنا بامر به باعتاق رتبة مع اتساع ماله قال لو امر به بذلك لسل عليه واستحقرا اعتاق رتبة في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في ايجاب الصوم لينزجر به فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي الى تعريض جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الاحوال ثم اذا عرف ذلك من صريح العلماء تحصل الثقة للمأول بفتواهم وظنوا ان كل ما يقضونه فهو صحيح بنفس جهتهم

الجزئيل في لفظ لا توجب تبادل بل اغما يتبادر اذا كان معنى معينا استعمال فيه اللفظ استعمالا شائعا واحدا كان لفظ مستعملا في معنى في استعمال وفي آخر معنى آخر وهكذا وهذه الاستعمالات تعقل على استعمال الحقيقة فلا يوجب التبادر وقد مر من قبل ما بهنك على فهم هذا فتذكر (المسئلة) اذا علل الشارع حكما لملة بأن يقول الحرام لانه مسكر عرم في محالها) أي فيما يوجد فيه تلك العلة (بالقياس) لا بالصيغة قال مطلع الاسرار الالهية نص عليه الامام الشافعي رضي الله عنه (وقيل) عرم (بالصيغة) وعليه النظام (و) قال (القاضي أبو بكر) (بالقائلي) (لا يعم أصلا) لا بالقياس ولا بالصيغة بل يحتاج الى دليل زائد كالمناصفة وتنقيح المناط وغيرها (لنا) الظاهر استقلال العلة بالعلمية وكما وجدت العلة المستقلة وحدها (المأول) فيلزم العموم في محال العلة (وليس) هذا العموم (بالصيغة) والالكان قوله اعتقت زيدا لسواده انقضت عتق جميع السود ان من عبيده) لانه حينئذ تجزئة اعتقت كل أسود (واللازم باطل انشاقا) فللزم مثله فان قلت هذا يلزم على تقدير العموم بالقياس أيضا فانه يكون بجزءه اعتقت كل أسود في عموم الحكم لظهور استقلال العلة بالعلمية قلت لافانه ما جعل القياس في الشرع سببا للعتاق أو الطلاق بل لا بد من صيغة دالة عليه دلالة موضوعة أو عريضة فلا يلزم على تقدير عدم العموم بالصيغة كما لا يخفى على الخادم للقواعد الفقهية (أقول فيه تأمل) تنبع الملازمة (لان السواد علة معصية) للاعتاق (غير مستلزما) له (بالضرورة بخلاف الاسكار) فانه علة مستقلة فلا يلزم من العموم في العلة المستلزما للعموم في العلة المعصية (فتأمل) فانه لا يتم لان العموم لو كان بالصيغة لكان مقارنا للام العلي وما في معناه يدل على العموم ولا دخل للاستقلال والاستلزام فللزم العتق ضرورة انه صدر من أهل الاعتاق صيغة دالة عليه وضعها أو عرفا قال في الحاشية الكلام في العلة الجعلية لا الواقعة حينئذ هم سواء فتأمل ففيه كلام بعد ووجه بان الخطابات الالهية وان كانت معطلة بالعلمية لكنها متضمنة لاحكام متعدية فان الشارع انما وضع العلة على تحقق الحكم أي بما وجدت تلك العلة فاعلمه لزومة الحكم بخلاف هذه العلة لانها ليست علة الحكم حتى تستلزم بل العلة الاعتاق فلا يلزم منه الاصلوه للاعتاق لا بتحقيقه هذا والحق ما قررناه ولا رد عليه شيء فتدبر قال (القاضي) يحتمل أن يكون خصوصية المحل جزأ منها) فلا يتجاوز الحكم غيرها (قلنا) أو لهذا الاحتمال (ضعيف) فلا يعتد به وثاننا انه يلزم بطلان القياس مطلقا للعموم بالصيغة (قالوا) حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر) والثاني عام بالصيغة فكذلك الأول (قلنا) حرمت الخمر لاسكاره كحرمت المسكر (في أصل عموم الحكم) فان الحكم فيها عام (لا في كونه) أي العموم (بالصيغة) فلا يبيد كم مسلم وما يفيد كم ممنوع وكيف يسلم فانه مسأول لدعي في الجهالة (أقول لا بد) في حرم الخمر لاسكار (من اعتبار الكبرى الكلية للاستلزام) أي لاجل استلزامه الحكم المعلن به فان المقدمة الواحدة لا تغد شأ فتقدير الكلام هكذا لانه مسكر وكل مسكر حرام (وانما عومها) أي عموم الكبرى (بالصيغة لان القدر الملقوف) في كونه لفظا متصفا بالعموم فهو اذن بالصيغة (فتأمل) فانه لا يتم ان يجوز ان يكون الغرض بيان نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا يحصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية القائل بالعموم بالصيغة لا يقول ان صيغة العلة دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعاً ولا يليق بحال عاقل أن يريد ولعل مقصوده أن التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموما بطريق دلالة النص ولذا قال به من نفي القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا كلام متين لكنه يجب أن نتطرق اليه ان أريد أن هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة أو عرفا لتعميم الحكم فهو أيضا باطل والالزم في اعتقته لسواده عتق جميع السود ان يصدر رز كيب لفظي دال على الاعتاق ممن هو أهل له كإمر وان أريد أن تبين علة مستقلة صالحة للاستلزام بوجوب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا ابعينه ما ينقله المصنف عن الامام أحمد

بالرأى القسم الثالث ما لم يشهد به من الشرع بالبطالان ولا باعتبار نص معين وهذا في محل النظر فلنقدم على تشبيه تقسيما آخر وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ماهي في رتبة الضرورات وإلى ماهي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتجسيدات والترتيبات وتقع أدنى باعتبار رتبة الحاجات وتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكلفة والتبعية لها ولنفهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراريتها أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة وليسنا نعي به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعي بالمصلحة المحافظة

ويختاره أن التنصيص بالعلية وجوب الحكم في الشرع من دون توقف على شرع القياس لحلا في الأمر فيه فانظره فإن النزاع لفظي (مسئلة) لا أكل مثلا أي كما ورد التقي على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه بعينه (يفيد العموم) بالنظر إلى المأكل (اتفاقا لأن انتفاء الحقيقة) عما يكون (بانتفاء جميع الأفراد فلو نوى مأكولا دون مأكل لا يصح قضاء اتفاقا) لانه نسبة خلاف الظاهر من الكلام وفيه مانعة فلا يشمله القاضي الحاكم بالظاهر (ولا يصح) إدبانه عندنا خلافا للشافعية فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون متابعينا الكرام بأن هذا غير ما عندنا باعتبار المأكل خلافا للشافعي رحمه الله فإن كان غرض المصنف الرد على من سبهم بالله بقوله يفيد العموم فلا يصح فأنهم أرادوا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما أمأنا سابقا فانه المحجوز عنه في الأصول ثم نوا عدم العموم على أن المأكل مفهوم اقتضاء فليس هناك لفظ يدل عليه مملووظ أو مقدر حتى يتم أو يخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بأن مقتضى ما يعتبر لصحح الكلام أو صدقه وههنا لا يتوقف صحته ولا صدقه على المأكل فإنه كثير ما ينزل المتعدى منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على اعتبار المأكل وكول واعترف بالقول ما قال المصنف (ويترفع على أنه هل يلزم تقدير المفعول به) في مثله و يكون مطمح نظر المتكلم (فيقبل التخصيص) لأن المقدور كالمفوض إليه ذهب الشافعية (أولا) يلزم تقدير المفعول به ولا يكون مطمح نظر بل يفهم انفعال الوازم الغير المقصود (فلا) يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فإن من الضروريات أن الأصل لا يتحقق بدون المأكل فهو من لوازمه وصحة اللزوم لا تصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحح الكلام فيكون من مقتضى وتنزيله منزلة اللازم إنما يقتضي عدم إرادة المتكلم إياه وعدم تقديره في نظم الكلام لأنه يصح انفعاله من غير انفعاله المأكل كلف وهذا لا يصح ثم إن ما قرره واعترف به أيضا هو أن السب فان عدم التقدير أن إرادته عدمه بحيث لا يكون مفهوما للغالب أصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم فإن لم يكن لازما فهو ما في شيء ثم وإن إرادته عدمه لا يتعلق إرادة المتكلم به وإن كان مفهوم الغالب انفعال الوازم الغير المقصود لتعلق معنى الأكل ويحقق فقد ثبت كونه اقتضاء لانه مما يفهم لصحة الكلام لأن جهة أنه تابع له فتدبر (لأن الأول لا يقبل) التخصيص (باعتبار المفعول به ليقبل) التخصيص (باعتبار المفعول فيه) فلو أراد الأكل في يوم معين صح ولا يثبت ذلك لأن الفعل كمالا لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا تصور وجود الفعل إلا في زمان أو مكان فلو وجب التقدير للفعل به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه لوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لا شتر المقتضى اللغوي بهذا الحكم (واللازم ما طرأ اتفاقا على ما صرح به الامام) نحر الدين الرازي من الشافعية (في الحصول فالترام ابن الحاجب) حواز التخصيص باعتبار المفعول فيه (خرق الإجماع) اعلم أنه ذكر صاحب الكشف أن قوله إن أكلت وإن شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشرب دون شرب وإدبانه قضاء وكذا لا يصح في قوله إن خرجت نية مكان دون مكان وكذا في قوله إن اغتسلت نية سبب دون سبب وكذا في قوله إن اغتسل اليوم في هذه الدار لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي رحمه الله وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا اتفاق ونقل بعض شراح المناهج من الشافعية الخلاف فيه أيضا لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لأن الاستقراء الصحيح شاهد بأنه لا يخطر بالبال الزمان والمكان وغيره من المتعلقة عند إطلاق الفعل أصلا حتى يصح التخصيص وأيضا ما ينقل الخلاف في الحال أصلا (وما قبل) فرق بين المفعول فيه والمفعول به فإن الثاني لازم لتعلق الفعل دون الأول إذا فعل (المتعدى ما لا يعقل الاعتدلة) فيجب التقدير (فذلك القول) (باعتبار الوجود) مسلم فإن وجود المتعدى بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال

على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق نجسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضن
حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة وإذا أطلقنا المعنى الخيل
والمتناسب في كتاب القلم أرزنا به هذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى مراتب في
المجامل ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المستبد الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاؤه
بإيجاب القصاص إجماع حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب إجماع حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجاب حد الزنا إجماع

وغيرها وأما الحاجة في الإرادة فلا (لما تقرر) في علم المعاني (أن كثيرا من المتعدي منزلة اللازم) فلا يحتاج إليه في الإرادة
أصلا فلا يقدر (و) قال (في شرح المختصر المفعول به قد يحذف) نسبا منسبا بحيث لا يكون متعلقا بإرادة المتكلم (وقد يقدر)
فيكون مراد المتكلم (والاثنان آتيان في فصيح الكلام وإنما التراجع في الظهور) فذهب الحنفية إلى أن الظاهر الحذف نسبا
منسبا والشافعية إلى أن الظاهر التقدير (أقول بنا فيه) أي ينافي هذا التحريم من التراجع (الاتفاق على عدم الصحة قضاء)
فانه إذا كان ظاهرا في التقدير ويزنه قبول التخصيص فبنته من موافقة الظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر (فتأمل) وهذا
ليس بشئ فإن التقدير وإن كان عنده على ما يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا والتقدير إنما
يكون للمفعول كذا كور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جدا واعتراض أيضا أن لهم أن يقولوا
يكني التصديدي ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فانه إذا صح التقدير ونوى المفعول مقدرا لم يخص ما فقد نوى ما يحتمل
اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة أحاب في الحاشية لو قدر كان كذا أكل أو لا وأما التراجع في نفس لا أكل بأن نفى
حقيقة الفعل وحدها هل يحتمل التخصيص أم لا وهذا شئ عجيب فإن ما لا هذا يرجع إلى أن بعد حذف المفعول به وإرادة
نفي حقيقة الفعل التراجع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا لا يليق بحال عاقل فاطن لعين هو ذو اليد الطولى
في العلوم والمعارف ذلك الإمام الشافعي رحمه الله ثم هذا يخالف ما بين الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز
التخصيص والحذف فلا يصح أن الفعل في الأول يصير مقيدا ولا يبي مطلقا ثم إن كتب الشافعية كلها مشعونة بأن معنى جواز
التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهور الكلام في تقييد الفعل المتعدي به وبمنى عدم جواز التخصيص ظهور الكلام
في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر الشبهة في مقرها من أن ظهور الحذف لا ينافي جواز النسبة ديانة فان إرادة خلاف الظاهر مقبولة
عند العلم بالشرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وإنما لكل امرئ ما نوى وتحقق مذهبا أن مثل هذا الكلام ظاهر في عدم
تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فتحجاج إلى القرينة الصارفة كسائر المحازات
فإذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والابيض وما قال شارح المختصر أن التقدير والحذف كلاهما
آتيان في فصيح الكلام إن أراد أنهما منسبان في الآتيان فمنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وإن أراد آتيانها في الجملة
ولو كان أحدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما إذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشئ بعينه ولا يكون
قرينة معينة للمفعول به سوى أن الفعل متعدي وقد عرفت أنه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الأخر
كالحال وغيرها فاذن إرادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به وصارفة عن إرادة نفي الفعل
مطلقا خارج عن قوانين اللغة فهذه الإرادة كإرادة الإطلاق من لفظ الصلاة وقبول نية خلاف الظاهر عند العلم بالخبر إنما
يكون إذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نسبة ما كقول دون ما كقول أصلا وبين المطالب بأقوم حجة لا يحوم حوله
شبهة أصلا وأما قوله صلى الله عليه وسلم وإنما لكل امرئ ما نوى فخصوص بالأمور الأخر بقرينة المعنى لكل امرئ ما نوى من
طلب الدنيا والرياء والسمعة وأمرض الله تعالى كإيدل عليه سباقه وشأن نزوله فانه نزل في المهاجرين منهم من هاجر لله ومنهم من
هاجر للدنيا كإسعيى وإن شاء الله تعالى ولو تزنا فلهذه الأناآت مخصوصة من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق المأزول
فافهم وعلى هذا الإردشئ (و) لنا (ثانسان الأكل مطلق) عن التقييد بالمفعول وليس هو لازما في الاستعمال (فلا يصح
تفسيره بتخصص لانه مقيد) ليس مدلوله بأحدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز أيضا قد يقال الشافعية يقولون إن
التقدير ضروري لأن المفعول من لوازم الفعل فلا يقتنعون على أن الأكل مطلق بل يقتنعون ولو قيل إن خصوص لا أكل

حفظ النسل والانباب وإيجاب زجر الغصاب والسراق أنه يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها
وغيرهم تفويت هذه الأصول الجسدية وإن جرحها يستحيل أن لا تشغل عليه مهلة من الملل وشريعة من الشرائع التي أرببها
اصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر أماما بحري بحري التكلفة
والتمسك لهذه المرتبة فكقولنا المأثم مريمة في استيفاء القصاص لأنه مشروع للزجر والنفي ولا يحصل ذلك إلا بالمثل وكقولنا
القليل من الخمر أحرمان لأنه يدعو إلى الكثير فيقاس عليه النيز فهاذون الأول ولذلك اختلفت فيه الشرائع أما تحريم السكر

بغير نفي إلا كل المطلق عرفا يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل ودفعه ظاهر فإن التقيد بالمفعول به ليس في اللفظ
فلا بد من قرينة زائدة دلالة عليه وعلى خصوصه وليست إذا الكلام فيما لا يربطه على تقدير المفعول به وأما كون الفعل متعديا
فلا يصلح قريبا لما مر أنه كثير ما ينزل منزلة اللازم وإذا لم يثبت قرينة دلالة على التقيد بالمفعول في الفعل مطلقا والمطلق
لادلالة على الخاص بوجه من الوجوه فافهم (ومنع) الشيخ (ابن الحاجب الاطلاق) أي اطلاق الفعل (لاستحالة وجود الكلي)
الطبيعي (في الخارج) فالطلق لا يكون موجودا (مدفوعا عما تقر) في مقوله (أن المشتقات تدل على الطبيعة من حيث هي) (هي)
ولا تدخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت ولا مجال للنوع (وعما حقق من وجود) الكلي (الطبيعي عين وجود
الافراد) والمراد به الطبيعة من حيث هي لاهي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود كما زعم هذا الشافعية (قالوا لا آكل مثل
لا آكل أكل والثاني يقبل) التخصص (بالاتفاق) فكذلك الأول (قلنا) ان المأثم ممنوع (أن) لا يدل على قرينة فله صدر
منون) وهو الفرد المنسرب (فأفسر بعين قبل وأما الفعل فهو الحقيقة من حيث هي) من غير دلالة على الفردية (نفسيه
بعض الافراد) دون بعض (لا يقبل فتدبر) فان قيل المنون أيضا مطلق فلا يجوز تفسيره بعين كالصدر المفهوم في الفعل وأيضا
ان المصدر مؤنث كذا فالفعل المفهوم في الفعل ومدلول المصدر المصريح واحد قلت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
تقييده لعدم الدلالة على الفردية أصلا وأما المصدر المنون فدل على الفردية وقدر اد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقدر اد فرد
خاص وهو مجاز فيه وكونه لثابتا كيد ليس حتم فيه بل قد يكون لبيان النوع أو العدد فيجوز أن يراد في خاص أو عدد خاص وأما
المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لأن يراد به فردا أصلا فان الفردية تنافي الاشتقاق منه فان قلت أليس علماء البيان قالوا
ان في الفعل استعارة تبعية وأما ثالث التصرف في المصدر المفهوم في الفعل وقد أتيهم ههنا من ارادة المصدرين المصدر المذكور
فالجواب عنه أن الاستعارة لا يجوز في المصدر المشتق منه ليجوز بحسب في الفعل وانما تنعيق تقييد المصدر المفهوم في الفعل إذا قيد
لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الأول والمنوع
هو الثاني فتأمل ثم انهم قالوا يأنى في هذا أن لا يصح نسبة السفر في لا يخرج ولأنه الثلاث بائن أجاب بقوله (أقول اعلم أن
بعض الطوائف يكون مشككا) فيكون في بعض أشد وفي بعض أضعف (فهو في حد حقيقته متنوع يقبل التجزئ وتتفاوت
الأحكام فالنوع من رتبة من مراتبه صح) تجوزا (كأن خروج سفر أو غيره) فانه مشكك فيها فأرادة السفر من الخروج
صححة (والسببونه خفيفة وغلظة) فيصح ارادة أحد النوعين (فافهم) وفيه شيء فان المتواطئ كالمشكك في هذا الحكم
لأن نسبة الافراد الى المتواطئ كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوز كذلك يجوز في
المتواطئ فلا فرق بين لا آكل وبين لا يخرج فالحق اذن أن يقال ان الفرد الحاصل من التقيد بالمفعول لا يجوز ارادتها في آكل
فلا يجوز ارادة آكل فتاحة أو خبرا فان التقيد بالمفعول غير ملحوظ للتكامل لكونه محذورا فأنسب أنسبا وكذا لا يجوز ارادة
هذه الافراد من الخروج فلا يخرج فلا يراد الخروج الى كوفة أو بصرة وإنما يجوز فيه ارادة بعض الأنواع فانه تصرف في
المنطوق فانها أفراد لا بالنسبة الى المفعول ولا يجوز أن يراد أفرادا لا كل قطع النظر عن التقيد بما كقول أيضا لان
حقيقته ليست الاحركة خاصة للعين ولا يراد خصوصيات هذه الحركة عرفا وليس الكلام ههنا في ارادة هذه الافراد بخلاف
ما إذا صرح بالمصدر فانه مصدر مشن وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز أن يعتبر التنوع باعتباره التقيد بالمفعول لما كقول
وأما لا آكل فليس فيه المصدر للتنوع (الأنرى أن النعة أجعلوا على أن المصدر المؤنث كذا لا يكون للنوع ولا يثنى ولا يجمع
فهذا يدل دلالة واضحة على أن المصدر المؤنث في الفعل لا يصلح دال على الوحدة والتعدد والالفاظ كيد بما يكون للنوع

فلا تغفل عنه شريعة لان السكر بسذاب التكليف والتعبد (الرتبة الثانية) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كنسب الولى على تزويج الصغيرة والصغير وذلك لادرورة اليه لكنه محتاج اليه في اقتناء المصالح وتقيد الاكفاء خيفة من الفوات واستغناء المصالح المنتظر في المال وليس هذا كنسب الولى على ترتيبه وارضاعه وشراء الملبوس والمطعم لاجله فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق أما التكاح في حال الصغر فلا يراهي اليه وتوفان شهوة

أو العسدد وهو المثنى أو المجموع فافهم وأيضاً قد ينأت تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة دالة على تعينه فتدبر وأحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز وعامله مشايخنا الكرام (مسئلة ٥ الاستواء بين الشيتين) أما كان الشيطان (بوجه ما معلوم الصدق) فان كل شيتين متشاركان في وصف وأقله الشبهة والوجود (وسلب الاستواء مطلقاً) من جميع الوجوه (معلوم البطان) لتحقيق نقيضه الذي هو الاستواء بوجه ما (فلا يفيد الاول ولا يصدق الثاني الا) لكن يفيد ثبوت الاستواء ويصدق سلبه (بعض الوجوه) المعنية (فقله) تعالى (لا يستوى) أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون (الآية عام مخصوص بالتحالفة فيه كما ظن) في شرح المختصر وغيره وكيف يجوز عاقل عموم سلب الاستواء من جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وهو بهذا اقدر يتسقوط ما قيل في تأييد قول الشافعي وأبات العموم والزام الخففة بان لا يستوى ورودي فيه التي على مطلق الاستواء اذ لا تقيد فيه فلا يصح تقيد بتعلق من التعلقات ولا يصح تخصيصه أيضاً بالأحكام الأخرى به وصار مثل لا آكل وذلك لان نقي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه أصلاً فلا عذر أن يذهب اليه اذهب فالتعلل ههنا قرينة التقيد بالتعلق فليس مثل لا آكل فاما لا يمنع التقيد بحواجز التقيد فيما يكون فيه قرينة دالة على التقيد صارفة عن الاملاق فلا بد من تقدير المتعلق في لا يستوى وتعلق لحاظ المتكلم اليه والمقدر كالمفوض فيصم تخصيصه فافهم (واعلم الزاع ان عموميه بعد ما خصص) بما يصح (هل يخص الآخرة) وأحكامها من الثواب والعقاب (كأهوراى) لا امام (أبي حنيفة فيقتل المسلم بالذئ لمعموم أبات القصاص) من غير معارضتها هذه الآية وتلك الآيات مثل قوله تعالى لم يطره وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة يا أولي الالباب وقوله النفس بالنفس (أو) أن عموميه بعد ما خصص (بعم الدارين) من الاحكام (كأذهب اليه) الامام (الشافعي فلا يقتل) المسلم بالذئ عنده (لمعارضه الآيات) الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية ولا خجعة مع قيام المعارضة (والظاهر مع) الامام (أبي حنيفة لقوله) تعالى في سبأها (أصحاب الجنة هم الفائزون) ولا شك أن المراد الفوز الأخرى ولان كون صاحب الجنة أو صاحب النار بما لا يدركه فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدركه أصلاً فلا يدخل تحت حكم القاضي أنه من أهل الجنة فلا يقتل بمن هو من أهل النار واردة الكافر ظاهر من أهل النار والمؤمن ظاهر من أهل الجنة تكلف ومع هذا لا يصح أصحاب الجنة هم الفائزون (ولحديث ابن السيلاني) بالباء الموحدة والام المقطوعة بين بينهما ما يأسا كنه من التابعين ذكره ابن جبران في الثقات وضعفه الدارقطني كذا في التيسير (قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلماً بعاهد) وقال أنا أحق بوفاء ذمته رواء أبو داود وعسد الزقاق والدارقطني عن ابن السيلاني عن ابن عمر فروعا كذا في التيسير (ولقول) أمير المؤمنين (علي رضى الله تعالى عنه) انما بذلوا الجزية لتسكن دماءهم كدمائنا) وأموا لهم كما وانا قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجد المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه أبو الجنبوع من كان له ذمة قدمه كدمنا ودية كدنتنا وقال أبو الجنبوع ضعيف وفي التيسير رواء الدارقطني أيضاً بسند فيه أبو الجنبوع ثم ان قول أمير المؤمنين يحتمل أن يكون وجه الشبهة نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول أمير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر وهذا الوم يخص دل على عدم اقتصاص المسلم بالذئ لكن الحق قول الامام أبي حنيفة رحمه الله فان النصوص القرآنية العامة لا تعارضها قوله أحد كالأبختي * (مسئلة جواب السائل) حال كون هذا الجواب (غير المستقل كعم يباوى السؤال في العموم اتفاقاً وفي الخصوص قيل كذلك) أى يساويه في الخصوص أيضاً اتفاقاً (وهو الأوجه وقيل) في كركنتنا قال مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الأمدي وبعض شراح المختصر لاتفاق أصلاً بل (بعم) غير المستقل بهد السؤال أشخاص (عند الشافعي لترك الاستفصال) أى السائل وألراوى لم يستفصله ولو كان خاصاً للاستفصال (وقبه ما فيه) فانه ليس موضع

ولا حاجة تناسل بل يحتاج إليه صلاح العنسة لئلا ينال العنائر والتظاهر بالاصهار أو من هذا الجنس لضرورة اليها
أما ما يجري مجرى التهمة لهذه الرتبة فهو كقولنا لزوج الصغيرة الامن كفو وبمهر مثل فلهما أيضا مناسبت ولكنه دون أصل
الحاجة الى التكاثر ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما يرجع الى ضرورة ولا حاجة ولكن يقع موقع التكسين
والترتين والنسب للزنا والمراور ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول

الاستفصال لان الدائل انما كان سأل عن أمر خاص وفهم جوابه فلا مسأغ للاستفصال أصلا (وأما) الجواب (المستقل
فان كان مساويا) للسؤال في العموم والخصوص (يتبع) ذلك الجواب السؤال كاهو ظاهر (وان كان) الجواب (خاصا لا يعم
الابالقياس) أو غير من الدلائل (وان كان) الجواب (عاما) أو ادعى سبب خاص سؤال مثل قوله (صلى الله عليه وآله
وأصحابه وسلم (في بضعاء) حين سأل سائل عن ما شهاى في فيه ثياب الخضر (ان الماء طهور ولا يتجسس شيء) رواه الامام
أحمد والترمذي وأبو داود وهذا المثال انما يصح لم تكن الامام للعهد كما قاله بعض الخفئة ان ما من بضعاء كان جاريا في
البساتين وهو إشارة اليه في جواب استدلال أصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء أو التفتصيل مذ كور في فتح القدير وفتح
المنان وشرح سفر السعادة (أو) سبب خاص (غير سؤال كإروى أنه) صلى الله عليه وسلم (مر بساتين مبنية فقال أيما أهلب
دبغ فقد طهر) الحديث صحيح كافي فتح القدير وغيره لكن لم ينقل وقوعه في ساحة مبنية والذي وقع فيها قوله صلى الله عليه وسلم
هلا تنفعتم بها فما قالوا انها ميتة فقال انما خرم كلها رواه الشيخان (فغدا لا أكثر) من الخفئة والشافعية والمالكية
(العبرة لعموم اللفظ) يجعل به (لخصوص السبب) حتى يخص الحديث (و) المروي (عن الشافعي بالعكس) أي العبرة
لخصوص السبب لا لعموم اللفظ قيل هذا غلط وأشار المصنف الى رد بقوله (وصحبه امام الحرمين) فلهذا عرف بعذبه وفي
بعض شروح المنهاج انه خطأ عن الامام وصرح الشافعي في كتابه المنهي بالام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد التمسك بالامام الرازي
على من نسب هذا القول الى الشافعي ونسب فيه هذا القول الى الامام مالك وأبو ثور الرزني (لنا أولا اللفظ عام) موضوع للعموم
فوجب العمل به الاصارف ولا صارف يتجمل الأورودة على سبب خاص (وخصوص السبب) لا يصلح صارفا لانه عام وضع بارائه
(والإيعان العمل به) كما اقتضاه وهذا ظاهر (و) لنا (ثانيا) تسليق العصبية ومن بعدهم من غير تمييز بها هومات الواردة على
أسباب خاصة وهذا يبعد علما عادي بالاجماع على عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلك (كأنه السرقة) تمسكوا بها
(وهي واردة في سرقة الخبز) أوردنا صفوان بن أمية) على ما ذكر في بعض التفاسير (وآية الطهارة) نزلت (في سلمة
ابن جعفر البياضي) هكذا في كتب الأصول والذي في كتب الحديث أن سلمة طاهر امرأته فأمره صلى الله عليه وآله وأصحابه
وسلم بالكفارة وأعطى من مال الصدقات ما يكفريه (أو أوس بن السامت) هكذا وجدنا نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد
والقصة أن الطاهر كان طلاقا في الجاهلية فجاءت خولة امرأة أوس بن الصامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته الخبر
وقد كان قال أوس ما رأيت الا وقد حرمت كافي رواية الطبراني فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجادت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فارتل الله تعالى قد سمع ان تقول التي تحادك في زوجها وهذا ثابت في الصحيح والسنن (وآية اللعان) نزلت
(في هلال بن أمية) كافي صحيح البخاري وغيره وقصة أنه وجد بشرى بكاعلى امرأته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
الينة أو حديق طهره فقال يا رسول الله اذ رأي أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم مقالته فقال والذي بعثك بالحق انى لصادق والله يدري طهرى عن الحد فنزلت آية اللعان (أو عو) كافي الصحيحين
(الى غير ذلك) بطول الكلام بد كره المخصوصون بالسبب (قالوا أولا لو كان) الوارد في سبب خاص (عاما) لجاز تخصيص
السبب) عنه (بالاجتهاد) لان نسبته اليه كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد اما مطلقا وبعد تخصيصه بقطعي
والثاني باطل بالاجماع (قلنا الملازمة ممنوعة لقطع بدخوله فانه جواب) والمطابقة واجبة فهذه المطابقة فترسة الدخول
والتعويض بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي نزل القرينة على دخولها قطعاً فليس نسبته كنسبة سائر الافراد (وأجب) أيضا
بمعطلان اللازم) ولا اجماع (فان) الامام (أبا حنيفة) أخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها من عموم قوله عليه
وسلم على آله وأصحابه الصلوة (السلام الولد للفرش) ولعله اجر (فلم يثبت) أبو حنيفة (نسبه) أى نسب ولد الامة

فتواه وروايته من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمزلة باستنصار المسالك اياه فلا يلحق بمنصبه التصدي
لشهادة أمامه ولا يته فهو من حرة الحاجات لان ذلك مناسب للصحة اذ ولاية الاطفال تستدعي استغراقا وفراغا والعبد
مستغرق بالخدمة فتغيب عن امر الطفل اليه اضرار الاطفال أما الشهادة فتقتضي احبا نا كرا وباءة والفتوى ولكن قول القائل
سلب منصب الشهادة لحسنه قدر ليس كقول سلب ذلك لسقوط الجمعية عنه فلان ذلك لا يشتمل منه راحة مناسبة أصلا وهذا

الموطوءة (منه) أي من السيد (الابدعوا مع وروده في ولد وليدة زمعة وقد كانت أمة مستقرشة) كما روي في صحيح البخاري
وغیره أنه اختص سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فقال سعد يا رسول الله ان أخى عتبة من أبى وقاص عهد إلى أنه ابنه انظر إلى
شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخى يا رسول الله ولدى على فراش أبى وفي رواية الامام أبى يوسف في الامالى قال يا رسول الله هو أخى
ولدى على فراش أبى أقر به أبى فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى شهابا يغتبه فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش
وللهاجر الحجر وأجبت عن يأسودة فلم يمسود قط (ولما كان اخراج الموردين غير معقول قيل) في توجيهم مذهب أبى حنيفة
رحمه الله (ما أخرج أبى حنيفة السبب الخاص الذى هو ولد زمعة) حتى يلزم اخراج الموردين (بل أخرج ما سواه) في الحاشية
القائل العلامة الشيرازي من الشافعية (قيل) عليه (تنقيح المناطيل على أن السبب الاستفراش ولا يدخل الخصوصية) أى
لخصوصية كونه ولد وليدة زمعة كالتأجني ولا يشك في متانة هذا الكلام إلا أنه شكك أن يقول ان دلالة تنقيح المناطيل غير
مثبتة نظروا في السبب فان السبب هو الخاص وأما المطلق فكأن تنقيح المناطيل يوجب سببته كذلك اجتهاد آخر يخرج به ولا
فساد فيه وليس فيه اخراج السبب أصلا فتأمل فيه (قال صواب في توجيهم كلام أبى حنيفة ما نقل عن) الامام حجة الاسلام
(الغزالي وهو أن الحديث لم يبلغه) ولو بلغه لما أخرج (وبذلك) أى عدم بلوغ الحديث (صرح الامام) امام الحرمين
(في البرهان أقول) متبعاً للشيخ ابن الهمام (كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب أبى حنيفة) رحمه الله والقول بعدم بلوغ
الحديث غير صحيح فانه مذکور في مسنده (فان الأمة ما لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول) فلا
اخراج للأمة الغير المدعوى ولها وان كانت موطوءة قال مطاع الاسرار الالهية الفراش كتابه عن اجتماع الرجل مع أهله
كالاتحاد مع فراشه فالأمة المسوسة تكون فراشا بالنسبة كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع
المذكور أمر مخفي لا يمدن دليل دال عليه وهو الدعوة وعدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانسباط الزواج ولو كانت
الدعوة شرطاً لكانت الاولاد المولودين من السيد المقر بالوطء لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيداً ويقول هذا العبد هذا
كلام متين الا انه لا يمكن أن يراد بالفراش الموطوءة كالمقر قرب من المعنى الحقيقي فانه يشمل الزنا أيضاً ويخرج من المكسوة الغير
الموطوءة فلا يمدن كون الفراش عبارة عن حلال الوطء وهو مع كونه مستتر في العبد يكون متناً والأمة الغير الموطوءة فلا بد
من محمل آخر قد أطلق عليه وهو من كانت موضوعة لطلب الولد وهذا الملك كالحصين واقرار السيد بالولد أو الجمل كما ورد
في رواية الامام أبى يوسف وأما عدم انهما معرفة فافلوسم قلنس ضار الان هذا معنى شرعى عرف بالفراش وأما كونها
موطوءة أو مكسوة كما عليه الشافعي فليس مفهوماً في العرف ولا مشار اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في رواية
أبى يوسف رحمه الله فانه استدلل على الأخوة بالتولد على فراش المقر بان ما في بطنها ولده وهذا يفيد أنهم كانوا عائلين بأشترائط
الاقرار ثم ان الاقرار واجب على السيد عند طئسه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم أنه ليس من مائه فلا يلزم كون الاولاد
المولودين من السيد عبيداً عند عدم الاقرار فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر علمه بكونه من مائه فقد ترك الواجب وحينئذ يلزم كونهم
عبيداً ولا بعد فيه لأن ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة وأيضاً لهذا الخوف بقربه ويأتى بالواجب فان الانسان
بحيلته ينفر عن تريق ما خلق من مائه وفهم وتأمل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فأجاب بقوله (وأما وليدة زمعة فكانت
أم ولد له كما قيل) يعني لانسليم أن وليدة زمعة لم يدع ولدها ومن ادعى فعله البيان وهذا القدر يكفي لكان لما كانت الدعوة
ثابتة أو رد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا لا يرد عليه أنه دعوى من غير دليل ثم الدليل لاثباته أمر ان أحدهما ما في
رواية الامام أبى يوسف وقدره والاخر ما أشار اليه بقوله (وبدل عليه لفظ وليدة فانه فعلية بمعنى فاعلة) فالوليدة بمعنى والدة
واذا أضيف الى زمعة يتبادر منه أنها ولدت له من مائه وهى أمته فلا يكون بوطءها زنا وهذا التسمية كانت من قبل فلا بد

لا ينفك عن الانتظام لوصرح به الشرع ولكن تنتفي مناسبة الرواية والفتوى بل ذلك ينقص عن المناسب الى أن يعتد رعه
والمناسب قد يكون منقوصا فتركه أو يحترز عنه بعد ذلك وتقييد كقييد النكاح بالولي أو ما يمكن تعليقه بفتور أو أيها انتفاء الأزواج
وسرعة الاغتصاب الظاهر لكان واقعا في الرتبة الثانية ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكهنة وهو في الرتبة
الثالثة لان الاثني يحسن العادات استحياء النساء من مباشرة العفة لان ذلك يشعر بتوقان نفسها الى الرجال ولا يليق ذلك

أن يكون ولد آخر ولد له والظاهر أنه يقر بالرجل ولده فتثبت أمومية الوالدة بالولد السابق فلا يراد أن الوالدة أعم من أن تكون
بالزنا أو بكون الوالدة أول غيره ثم على تقدير أن يكون له أعم من أن يكون مع الدعوى أو مع غيرها ثم تنزل وقال (على أنه
منع أنه ضلي الله عليه وآله وأصحابه وسلم أثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو اركب لك) فأنت مالكة وحي قوله الولد للفرأش أن
دعوا كما طالع فان الولد إنما يكون للفرأش وليس ههنا فرأش لاحد أما زمعة فعدم الدعوى وأما عشة فلا بد له عاها فلا يراد
أنه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفرأش الخ مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال أصلان الدعوى كانت في النسب دون
الملك ولا يراد أيضا أن كون الامام له ملك ممنوع بل لطاق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فإنه منع على منع خارج عن قانون
التوحيد (و يؤيده قوله) عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام (السودة) بنت زمعة أم المؤمنين (وأما أنت فاحتجيت منه فإنه
ليس لك باخ) فان ساب الاخوة عنه لبنت زمعة وأثبت البنوة لزمنة متنافيان وأشار بصيغة المجهول الى ضمة فانه ورد
في صحيح البخاري أنه شركه في الميراث وفي بعض الروايات هو أخوك وأما الامر بالمجاب فله أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم أنه
ليس من مائة زمعة فأمرها احتياطاً كما جازى رأي من شبه عتبة أو يقال له هات المؤمنين من خصوصيات بالمجاب ممن لم يصدق
القلب بالقرابة المحرمة فانه من سن كاحد من النساء فتدبر (وقالوا) ثانيا (لعم) الوارد على سبب خاص (لم يكن لثقل
السبب) البنا (فائدة وقد دقوا) العصف (فيه قلنا) لانتم الملازمة وانما يلزم لو كانت الفائدة مختصة في تخصيص
الحكم وليس كذلك بل (فائدة منع تخصيصه بالاجتهاد) ومعرفة أنه نص فيه (وبما تكون معرفة الأسباب قرينة على فهم
المراد) وهذا أجل فائدة (و) قالوا (ثالثا لوالد لا تغدى في جواب) من قال تعال (فقد عني لم يرم) فلا يفتى الا بالتغدى عنده
(قلنا) ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى خصوص التغدى (ذلك يعرف خاص) فيه دون غيره (ولهذا
لو زاد اليوم) وقال لا تغدى اليوم عم وحش بالتغدى ولو في بيته (على أن) الامام (زفر ينع الملازمة) ويقول يرم أيضا (و) قالوا
(رباعيا على تقدير العموم) أي عموم الوارد على سبب خاص (لم يكن) الجواب (مطابقا) للسؤال والمطابقة واجبة (قلنا) ليس
المطابقة الا تكون الجواب يحتمل بفهمه حال السؤل عنه وقد حصل ههنا معرفة حال السؤل عنه مع معرفة أشياء أخر غيره
في سابق وزاد (ان الزيادة لفائدة) أخرى (لاتنى المطابقة) قالوا (خامسا) العام الوارد على سبب خاص (نص في السبب فقط)
بالاتفاق (وقد كان) في وضع اللفظ (ظاهر في الكل) فانصرف عن الموضوع الى المعنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب
مع كل ماعده والسبب مع بعض ماعده (فلعم) الكل فقد اراد بدأ حدمعابه الحملة المجازي (و) كان تحكما بحد مجازات
محتملة) وهو باطل فلا يرم (أقول بل يكون حكما مجازا مرجوح) لان الراجح السبب فقط بقرينة السؤال والحادثة (قلنا)
(أولا) لانتم انتم نص في السبب مجرد اللفظ بل يحتمل للكل بسواء (القطع) بدخوله (من خارج فهو الحق للصومية) ولا
يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كانت النصومية من نفس اللفظ (و) قلنا (ثانيا) سلمنا النصومية لكن (النصوصية
في البعض لانتم لم المجازي لانهما) أي المجازية تكون بالاستعمال وهو في الكل) فلا يجاز (كذافي التحرير) وعبارته لا يجاز
أسللاله بالاستعمال في المعنى لا بكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر أنه معارضة على كونه مجازا فلا يراد
عليه شيء والمصنف حل على المنع بعد تسليم النصومية فأورد عليه بآثار المقدمة الممنوعة وقال (أقول تساوي النسبة الى
الجميع) أي تساوي نسبة اللفظ الى جميع الافراد (مع قطع النظر عن اختلاف لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى) التساوي
(انتفى) الحقيقة فلا يجاز المنع المجاز به بعد تسليم النصومية في البعض بل لا يكون نصومية من اللفظ أصلا لافي الكل ولا في
البعض فان قيل له سلم النصومية من الخارج يقال آلى الى الجواب الاول حينئذ فتدبر (مسئلة) المجهود) قالوا (فعله عليه
وآله وأصحابه الصلوة والسلام لا يرم الامة الامن) دليل (خارج) وهذا ظاهر (وكذا نقله) أي نقل الرازي الفعل (بصيغة

بالمروءة ففوض الشرع ذلك إلى الولي لا لخلق على أحسن النتائج وكذلك تعيد الشكاح والسلمة لو أمكن تعديله بالثبات عند النزاع لكن من قبيل الحاجات ولكن سقوط الشهادتين في رضاها صفة هذا المعنى فهو تنقيح أمر الشكاح وغيره من السباح بالاعلان والأظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجلالة فالحق رتبة التعيينات فإذا عرفت هذا لا أقام بقول الواقع في الرتبة بين الآخرين لا يجوز الحكم بغيره أن لم يعضد بشهادة أصل إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات فلا بد في أن يؤدي إليه

فعل لا به سبغة ظاهرة العموم كفهوه صاحب التلويح (كصلى في الكعبة لا يعم الأقسام والأزمان والامة) لا بدليل جلدج (لأنه حكاية عن وجود جري في واحد) في زمان معين (وصدقها مطابقة المحكي عنه فلا ريب على أدلة وجوده حتى في زمان) فلا يعم الجسريات كها ولا الأزمان كلها فإن قلت فمن أين قال الحنفية بجواز كل لائحه من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فإنه إذا جاز جزئ واحد من الصلاة فيها علم أن التوجه إلى بعض الكعبة كافٍ والصلوات متساوية في أمر التوجه فيجوز فيها الصلوات كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية أن ما روي أنه صلى الله عليه وسلم صلى الله عليه بعد غدوة الشفق يدل على أنه صلى الله عليه صلاة مرة بعد الحجرة مرة بعد الصلاة بناء على فهم المأثور في قوله صلى الله عليه وسلم وقال (وأما صلى الله عليه بعد غدوة الشفق) وروي أبو داود في حديث أمية بن جبريل صلى الله عليه وسلم في غيب الشفق (فتمتبه الشفق في الحجرة واليباض وإن صرح عند معهم المأثور) لا عندنا فإن الشفق لفظ مشترك بين اليباض والحجرة (فلا يدل على تكرار الصلاة) بأن تكون مرة بعد الحجرة ومرة بعد اليباض (لكون اليباض دائما بعد الحجرة فمع أن زيارته بعد هله لا تولد) أي ومع وقوع صلاة واحدة بعدهما حكى الراوي عنهما هذا اللفظ وهذا ظاهر وإن قلت المأثور أنهما يتعاقبان الحكم بكل من معنيه بالذات حتى يكون هنالك مكان لا بأن يتعلق بالمجموع من حيث هو المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلاة فينبذ قلت هذا هو معنى ظنهم لكن الحكم هنا كون الصلاة به بكل من الحجرة واليباض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة إلى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلاة فإن شأنا واحدا يكون بعدا شيئا بالذات بالنسبة إلى كل فافهم (وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بضاء وكان يجتمع بين الصلاتين في العصر) في السفر والحديثان ثابتان معهما في الصباح والسنن والثاني يرد علينا في عدم تحقق تأخير الصلاة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصله مذكور في موضعه وإذا فهم التكرار ورد النص بأنه حكاية فعل (فقبل) في جوابه (ذلك) أي فهم التكرار (من) لفظ (كان عرفا فلا يقال ذلك) أي لفظ (كان) عند صدور الفعل مرة على ما مر حبه الإمام (الرازي الشافعي) (في المحمول) قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان إن هذا أي دلاله كان على المواظبة والتكرار مما يمكنه الاستقراء في الأحاديث والله أعلم (وقيل) فهم التكرار (من المضارع) أن قوايتهم فلا نكرمون الضيف بغير العادة أي يفيد كون عاداتهم ذلك (ولو بدل بالماضى) وقيل بنوفلان أكرموا الضيف (لم يفيد) العادة هذا مطابق لما عليه بعض علماء المعاني وبناء عليه قالوا في قوله تعالى لو يطعكم في كثير من الأمور معذاموا بطيعكم اطاعة بعد اطاعة قالوا انما فهم هذا ابتداء للمضارع على الماضى ويشير بعض كلمات الشيخ الدهلوي إلى أن هذا أيضا غير لازم (وقيل) فهم التكرار (من المجموع) من كان والمضارع (أقول أنه أقوى) من الأولين لأن كلمة كان فيها نوع دلالة وإذا اقترنت مع المضارع أفادت العادة ويشير كلام الشيخ الدهلوي إلى التكرار أيضا وصرح بأن كان يفعل لا يفيد التكرار والمواظبة أصلا المهمون حكاية الفعل (قالوا هم نحوهم) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (فصعدوا ففعلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) أي تلاقى الختانين (فاغتسلنا) والحديثان ثابتان في الصباح (قلنا) لأنهم أنه هم بنفس كونهم حكاية بل (من خارج) وهو الحديث القوي أما في الأول فعوله عليه السلام لكل من هو جسدان ورواه الإمام أحمد وأما في الثاني فعوله صلى الله عليه وآله وسلم إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلة أنا الخ رواد الترمذي عن أم المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها والأول دليل وقوعهما في الجملة الصلاة والخاتبة (أو) عم (من تنفج مناظ التفرج) فإنه بظاهره يدل على أن السجدة معلة بالسهو وأن الغسل يتلاقى الختان هذا والله أعلم بحكامه (مسئلة) إذا حكى الصغاني حاله وقيل في تحرير المسئلة إذا حكى الصغاني (قولا بلفظ ظاهر العموم نحو قضى) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (بالشفقة الجار) وقد وجدت مكتوبا بخط مطلع الاسرار الإلهية قد ثبت من طرق صرفوا (ونهى)

اجتهاد مجتهد وان لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاستحسان فان اعتضد بأصل فذلك قاس وساقى أما الواقع في رتبة الضر ورات فلا بعد في أن يؤدي اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له أصل معين ومثاله ان الكفار اذا تروا جماعة من أسارى المسلمين فلو كففت عنهم لصدفوا وغلبوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ولورمنا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنباً وهذا لا عهده في الشرع ولو كففتنا السلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى ايضا فيوزان يقول قائل هذا

صلى الله عليه وسلم (عن يسع الغرر) رواه أبو داود (يحمل على عموم المحكي عنه) فوجب الشفاعة لكل جار وبفسد جميع البيوع التي فيها غرر عندنا وليس هذا من حكاية الفضل في شيء كإزعاج صاحب التالوج (خلافاً لكثيرين) من الشافعية (لثانته) أى الصحابي الراوى (عدل) قطعاً فلا يكذب على الرسول صلى الله عليه وسلم (ضابط) فلا ينسئ (عارف بالغة) فلا يخطئ في فهم العموم ولا يظن غير العام عاماً (فالظاهر) من حاله (المطابقة) أى مطابقة حكايته لما حكيت عنه فلمز العموم في قوله المحكي عنه الشافعية (قالوا) لا يحتمل أن يكون قوله عليه السلام (المحكي عنه) (خاصة فظن) (الصحابي) إياه (عاماً) ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت عموم المحكي (والاجتهاد بالمحكي) لا بالحكاية فسقط الاحتجاج بالعموم (قلنا) هذا الاحتمال (خلاف الظاهر من علمه) بالغة ولو أبدى مثل هذه الاحتمالات لأدى الى سقوط الاحتجاج بالسنة فان النقل بالمعنى شائع بل في البعض مقطوع ويحتمل عدم المطابقة نظراً لغير العام عاماً والمستعمل في الحقيقة منسحباً في المجازى وبالعكس ولعمري ان قولهم هذا كبرت كلمة تخرج من أفواههم (أقول) علم الحاكى وقوة فهمه لا يقتضى عموم المحكي عنه صيغة) ان يجوز أن يكون الفهم ينتج المناط والقرائن الاخرى (وانما الكلام فيه) أى في العموم لفة وهذا ليس بشئ فان عادتهم الشريفة كانت الاناء عن نسبة ما استنطوا بأرائهم اليه صلى الله عليه وسلم وما كانوا يجذون الانعام معوا وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم ولا مسامحة لهذا الظن يجنبهم أصلاً كما لا يخفى على من تدبر آدابهم (مسئلة) المقضى ما استدعاه صدق الكلام أو صحت) من غير أن يكون مذكوراً في اللفظ أى الأمر الغير المذكور باعتبار أجل صدق الكلام أو صحت ولولاه لاختل أحدهما (وعلى هذا المحذوف منه) فانه غير مذكور باعتبار توقف الصدق أو الصحة عليه وهذا اصطلاح الشافعية والقاضى الامام أبى زيد منا (وعلى قوله) عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام (رفع عن أمي الخطأ والتسبب) فان صدقه لا يتصور الابتسار بشئ (فان كان خاصاً أو عاماً بعينه) من دون احتمال آخر (لم يذلل) الخاص أو العام فيقتدر (ومنع عمومه لعدم كونه لفظاً) بعد ادخال المحذوف فيه كوقع عن القاضى الامام (كروهم ليس بشئ) لان المقدر كالمفوض في الانصاف بالعموم والخصوص وأما من فسر بمعنى فهم التزاماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه مثل الما كول في الآكل والبسع في أعقوب عبدك عني بألف لا مثل الحديث المذكور ثم ادعى عدم العموم بناء على كونه غير ملفوظ لاحققة ولا تقديراً كما فعل الامامان غفر الله لهما ومنهم الأصمعي وغيره لاني الاستغراق مطلقاً كيف وقد أجروا على المنه بأكمل كل عموم ترتب عليه الاحكام من جهة التخصيص وغيره لاني الاستغراق مطلقاً كيف وقد أجروا على المنه بأكمل كل ما كول وسبين المصنف هذا المقضى وبصرح بأنه لا عموم له. فليس المقصود الرد على من ادعى من نفي العموم عنه مع ادخال المحذوف فيه وأشارى في الحرر حيث قال ومنع عمومها لعدم كونه لفظاً ليس بشئ كقوله ههنا ان المقضى لا عموم له في غير صورة المحذف هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (وان كان ثم تقديرات يصح كل بدلا) من حيث انه معصم الكلام يعنى يكون بحيث يصح هذا الكلام هو واحداً يا كان وبعد اعتبار واحد لا يحتاج الى آخر (فلا يضر الكل عندنا) معاً خلافاً للشافعية رحمه الله تعالى فانه يضر الكل عنده (بل ان اختلفت أحكامها) بان يكون مع تقدير مفيد الحكم ومع آخر حكم آخر (ولامعين فمعمل) فيتوقف الى أن تبين المصاد (وان لم تختلف) أحكامها (فالمقدر المنتشر) بهي الخيارات الى الخاطب في التقدير ولا يتوقف في العمل قال في الكشف ورايت في بعض كتب أصحاب الشافعية أنه متى دل العقل أو الشرع على اضرار شئ في كلام صيانته عن التكذيب ونحوه وقعة تقديرات يصح الكلام بأنها كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قوله المقضى لا عموم له أما اذا تبين أحد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاماً كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصاً على هذا فلا نزاع فافهم (لنافية) تقدير (الواحد كفاية) لأجل التصحيح بالفرض فتقدير

الاسير مقتول بكل حال حفظ جميع المسامين أقرب الى مقصود الشرع لاننا تعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الامكان فان لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل وكان هذا التقاطاً الى مصلحة علم الشرع كونه ما مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن المحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين فهذا احتمال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين وان قدح اعتبارها باعتبار ثلاثة

الرائد من غير ضرورة (والضرورة تقدر بقدرها) اذا التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية (قالوا) وأولاً اضرار الكل كرفع أحكام الخطأ أقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطأ فان انتفاء جميع أوصاف الذات أقرب الى نفي الذات والمجاز الأقرب أولى من الباعد (أقول) كل شيء أي كناية أقرب اضرار الكل (ممنوعة لجواز أن يكون مقتضى في الانبئات) نحو انما الاعمال بالنيات (على أن اضرار الكل كانه مجازات) كما هو أن الاضرار والمجاز في مرتبة (وقلة المجاز أولى) فههنا مانع عن الحمل على الأقرب ويحتمل أن يكون معارضة (ومن ههنا) أي ومن أجل لزوم كثرة المجاز (قلنا) الاجمال وان كان كان خلاف الأصل (أولاً من التعميم) أي تعميم التقديرات (وقد يعجب تارة كافي التعرير بان الحمل على المجاز (الأقرب انما هو) اذ لم ينفع الدليل وكون الموجب لاضرار البعض نفي اضرار الكل لانه بلا مقتضى (أقول) موجب اضرار البعض لا ينفي اضرار الكل و (اقتضاء البعض مطلقاً أعظم من اقتضاء الكل أو البعض فقط) والمسا في لاضرار الكل هو هذا الاذالك (وانما الكلام في أن أهم ما يترجم ولون خارج فقدر) وهذا كلام واه فان اقتضاء اضرار البعض ضرورة صحة الكلام يقتضي تقديره واحداً أياً كان وينفي الزائد على الواحد لكونه من غير ضرورة كما هو في دليل المختار للمقتضى للتقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط ولا شك في نفسه تقدير الكل فافهم (و) قد يعجب تارة (أخرى كافي المختصر بان باب غير الاضرار أكثر) وهذا يقتضي أن لا ينضم شيء ودليلكم يقتضي أن ينضم الكل (فوقع التعارض) بينهما (و) في دليل اضرار (البعض سلباً) فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضرار كالتعارض دليل اضرار الكل كذلك تعارض دليل اضرار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكرة الأدلة (و) أيضاً هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معاً أو ما تقدر البعض فقط و غير قابل لان معارضة شيء قال في الحاشية وهذا سند فمما أشار اليه بقوله (ورد) هذا الجواب (بان) الكلام على تقدير لزوم الاضرار صوناً عن الكذب في كلام الشارع) فلزوم الاضرار فقط و غير معارضة أصالة عدم الاضرار وجه الدفع أن الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض أياً كان وأما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالأصله تعارضه بل تعارض تقدير الكل معاً فيساقطان ويبقى تقدير البعض فقط سلباً أي بعض كل تقدير وأما ما أجاب هذا الراد بان التقابل التام بين الإيجاب السلب والكل السلب الكلي لا يبينه وبين الإيجاب الجزئي فلا ينشئ كلاً لا ينفي (و) قالوا (نائب اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات) السلطانية (من العدل والسياسة وانتفاذاً للحكم وغيرها) فيقدر الكل (قلنا) هذا مثال جزئي لا يثبت حكماً كلياً بل (ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه) غير من الصور (على أنه يجوز أن يكون من عموم المقدر) أي صفة السلطان (الامن) قبل (عموم التقديرات) فلا يدل على جواز عموم التقديرات (مع أنه يحتمل أن يراد بالسلطان صفاته مجازاً) اطلاقاً للحمل على الحال فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم (أقول) ولك أن تمنع الملازمة وهي فهم نفي جميع الصفات عنده هذا القول (بل المفهوم) منه (نفي من يجمع) هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازاً من قبيل الاستعارة تشبهاً بالجامع بين هذه الصفات بالسلطان لأن ههنا تقدير للمجموع الصفات حتى يراد عليه أنه قد لم يحدّد أيضاً كره التقديرات فان المقدّر حينئذ من يجمع صفة السلطان وصفة أخرى وهكذا فافهم (أقول) اعلم أن الحنكدي نبوي كزوم الضمان والبراءة عنه (أو أخرى) وهو الثواب والأثم والخدب يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطأ والفسان أو رفع اثم الخطأ والفسان (ولا تلازم) بينهما (اذ) قد ينتفي الأثم ويلزم الضمان كما اذا تلف مال مسلم باقتلاب النائم أو كل المضطرب مال المسلم (فلولا) الإجماع على أن الأخرى أي الأثم (مراد في الحديث لتوقف) فيه لانه يصير حينئذ مجمل (لكنه أجمع عليه فانتفى) التقدير (الأخر) وهو الضمان (فقدت الصلاة بالتكلم خطأ أو نسياناً) خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى في عموم الأحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسياً قال (وانما لم يفسد الصوم بالثاني) أي بالنسيان فقط

أوصاف انها ضرورية قطعية كلية وليس في معناها ما لو تنس الكفار في قلعة مسلم ألا يحل رمي الترس إذا ضرورة فبينا غنية عن القلعة ففعل عنها أذا لم تقطع نظرها لأنها ليست قطعية بل ظنية وليس في معناها جماعة في سقنة لو مارحوا واحدا منهم لخصوا والاغرة واجمعتهم لأنها ليست كلية إذ يحصل بها إهلاك عدد محصور وليس ذلك كالتصالح كافة المسلمين ولأنه ليس يتعين واحد لا غرق إلا أن يتعين بالقرعة ولا أصل لها وكذلك جماعة في محصة لو أكلوا واحدا بالقرعة لخصوا فلا رخصة فيه

(النص) الآخر إبدال عليه وهو ما روى الشيخان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي وهو صائم فأكَل أو شرب فليتم صومه فاتمما بطعمه الله وسقاه (وقياس الشافعي الأول) أي حال الخطأ (عليه لا يضربنا) ههنا (لأن الكلام في عدم إيجاب الحديث) المذكور لا في دليل آخر (مع أنه) قياس (مع الفارق لندرة الأكل مع التذكر) للصوم فلا ضرورة فيه حتى يعني دون الأكل ناسيا فإنه غالب الوجود لا الإنسان يتبلى به كثيرا فليترك به العفو وأيضا لا كل مع التذكر لا يعرى عن نوع جنائية من عدم التثبت والاحتياط دون الأكل ناسيا فإنه عار عن الجنائية مطلقا والناس من قبل صاحب الحق فلا يصلح جنائية فالعلة وسال عدم الجنائية لا يستلزمه حال الجنائية فتدبر (ولا تقاس الصلاة على الصوم) فيحكم بعدم فساده مع التكلم ناسيا كالصوم مع الأكل ناسيا (لأن عذره) أي كون الناس معذورا (حين عدم التذكر) كافي للصوم فإنه لا يترك لكون عدم الأكل للعبادة لا للعادة لضرورة أول عدم الجنائية وشبهها (لا يستلزمه) أي لا يستلزم كونه معذورا (مع وجوده) أي المذكر (وهو هيئة الصلاة) فإنه قليا ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وأيضاً لا يعرى عن نوع جنائية للتساهل بعدم الالتفات إلى المذكر فلا ينسب هذا النسيان إلى صاحب الحق من كل وجه (وإذا) أي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه (وجب الجزاء بقتل المحرم الصمد ناسيا) ومثل هذا الفرع فرع آخر وهو أن قوله عليه وآله الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات لا يدفعه من تقدر وهو ما حجة الأعمال أو ثواب الأعمال ولولا الإجماع على الثاني لتوقف لكن الإجماع على الثاني نفي الأول فلا يبطل صحة الموضوع للفصل بفقدان النية ولا يوجب الحديث وجوب النية فمما لا يشاب عليه فأقد النية واعترض في التلويح بأن الإجماع على تقدير الثواب ممنوع ثم لزوم النية لثواب مجمع عليه ولا يلزم منه أن المقصود في الحديث هذا فإن موافقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ولأن ما يجب عنه بان الإجماع نقله الثقات فلا وجه للانعكاس ولستم فيمكن التفرير بان الإجماع انعكس على أن الثواب لا يحصل إلا بالنية حتى قالوا إن المصلي على طين الطهارة يناب ولو كان خطأ وكذا الأياثم النسيان والخطأ بخلاف الحكم الذي سوى فإنه لا إجماع فيه فيقدر تقدير أي قيد الحكم الإجماعي المقطوع وتوقف في المشكوك فلا يبرهن هذا الحلق آية الموضوع والفصل وأما إطلاق آيات الضمان وأحاديشه ثم إنه لا حاجة كثير إلى التمسك بالإجماع فإن شأن نزول هذا الحديث الهجرة فإن هجرة الأكر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض لكسب الدنيا من التجارة والشحاح فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا القول ويدل عليه سياقه أيضا ولم يأمر بتجديد الهجرة مع كونهم أفرما فعمل أن الصحة غير مقدرة ولو كانت لفقدت الهجرة لأنها الموردة أمر عليه السلام بالتجديد بدو عمل أيضا لقياس علم عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وسيلة إلى أداء عبادات أخرى وأما الحديث المذكور في المتن فقد روي في كتب الحديث بهذه العبارة إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمتبادر منه التجاوز عن الإثم ثم اعترض أيضا بأنه يجوز أن يقدر الحكم العام للمكين التنبؤ والآخرى في الحديثين فيكون المعنى إجماعكم الأعمال بالناسات ورفع حكم الخطأ والنسيان فتنفي الصحة والثواب فانتفاء النية ويجب ارتفاع الضمان بالخطأ والنسيان والجواب عنه ظاهر فإن هذا أيضا محتمل فأجل هذا ثلاث تقدير الثواب أو الإثم والصحة أو الفساد والقدر المشترك لكن الإجماع على خصوص تقدير الثواب أو الإثم بفناء كافي في تقدير الصحة والضمان هذا وما أجيب عنه بان إطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والإثم لم يكن في الأخلاق القديم وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو عرف خاص فبما بين الفقهاء المتشرعة فلا يمكن أن يقدر في كلامه صلى الله عليه وسلم الحكم للمعنى العام بل إنما يقدر الصحة أو الإثم والضمان فقيدها أن إطلاق الحكم على المعنى الأعم وإن لم يكن لكن المعنى العام الشامل كان معطولا فقيلا يقدر لفظ بدل على هذا الأعم وإن كان مجازا فاقبل (فرع آخر) قول الرجل لامرأته (طلق نفسك يصح) فيه (نية الثلاث فوهم أنه من باب أخبار الكل) فإن الإطلاق مضمحل ليس ملفوظا (فأجيب بأنه متضمن للصدر لفظه) فلا إجماع (لأن

لان المصلحة ليست كلية وليس في معناها قطع الدلالة كحفظ الروح فانه تنقذ الرخصة فيه لانه اضرار به لمصلحة وقد مهد
 الشرع للاضرار بشخص في قصد صلاحه كالقصد والحماة وغيرها وكذا قطع المضطر قطعة من نخله الى أن يجد الطعام فهو
 كقطع اليد لكن ربما يكون القطع سببا طارفا في الهلاك فمنع منه لانه ليس فيه بقاء للخلاص فلا تكون المصلحة قطعية فان
 قيل فالضرب بالتهمة الاستسطاق بالسرقة مصلحة فهل يقولون بها قلنا قد قال بها مال رحمه الله ولا نقول به لابلطال النظر الى

معناه أو جدى طلاقا) فيكون المصدر مدلول اللفظة بالتضمن (والصدر يصح فيه نية الثلاث كإني أنت الطلاق أو طالق طلاقا)
 فانه يصح فيه نية الثلاث ولقائل أن يقول انه قد سبق أن اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة بوضع واحد وإن الدلالة التضمنية
 متحدة مع المطابقة فلا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة مثل الالتزامية المنطقية ولك أن تجيب عنه بأنه لا شك أن هذه
 الدلالة ملحوظة للتكلم فان ههنا الذين المادة والهشة والمادة تدل مطابقة على المصدر وحيد فتصح التصرف فيه بخلاف المدلول
 الالتزامي المنطقي الغير الملحوظ للتكلم مع أنه قد مر أن الحكم بالتحديد اللاتين أمر غير جاد فذكر (أقول) هذا (منقوض
 بضو لا أكل) فانه أيضا متضمن للمصدر فيصح فيه نية كل دون أكل وما كول دون ما كول (فتأمل) إشارة الى الجواب
 بأن المصدر المتضمن فيه نفس الاكل المصدر للقول وهو مطابق من حيث هو لا يجوز تعديده بحال بخلاف طالق فان المتضمن
 فيه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان تصرف فيه فإدائه بطلاق دون طلاق هذا محصور ما في الحاشية ولك أن تفرق بأن
 أفراد الاكل باعتبار تقييدها كول دون ما كول ككل التفاحه أو أكل الخبز لا يصح أن ينوي لان التقييد بالفعل
 لم يعتبر ولم يلاحظ وأما أفراد باعتبار ذاته وهي أنواع حركة الحسيين فلا يلتفت اليه فيه عرفا بخلاف الطلاق من الباش والرجعي
 فتدبر (وتفرض في المشهور بطالق) فانه اذا قيل أنت طالق لا يصح نية الثلاث مع أن المصدر متضمن فيه أيضا (ودفع
 بان الطلاق) المذكور فيه (وصفها وهو أثر التطلق وتكرار الأثر بتكرار المؤثر) الذي هو التطلق (والمدور غير مكرر)
 فلا يتكرر الطلاق الذي من صفات المرأة وإعمالا بتكرار التطلق المؤثر (لان الثابت لتصح الخبرية من باب المقضي فلا يصل
 العموم) وتقصيه أنه أنت طالق وطلقت أخبارا عن أوصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوع قبيل هذا الخبر لصدق فيثبت
 ايقاع من الزوج لتصح الخبرية فهو من باب المقضي الغير المقدر ولا عموم له ولا تعدد فيه فلا يتعدد الطلاق هذا وفيه نظر فانا
 سلمنا الخبرية وسلمنا أن الإيقاع من باب المقضي لتصح الخبرية لكن لا يلزم منه أن لا تصح نية الثلاث فانه لما هو في الثلاث
 قصد الحكاية عن أوصاف المرأة للطلاق الثلاث فلا بد من اعتبار أوصافها كذلك لتصح الخبرية ولا ينافي قولهم المقضي
 لا يعم ولا يتعدد ما قلنا ان المراد أنه لا يعم عموما يقبل التخصيص ولا يتعدد تعددا يقبل النقصان ثم ان ما ذكره نعيمه جاري أنت
 طالق طلاقا فان التطلق ههنا أيضا من باب المقضي فينبغي أن لا يعم ولا يتعدد فتأمل (وقد يقال) أنت طالق (منقول الى
 إنشاء الواحدة) عرفا (فما فوقها) من الاثنين والثلاث (اللفظ له) فلا يصح نية الزائد وعلى هذا لا يرشد لكن ان دل
 دليل على هذا النقل وانما هو دعوى محض فتدبر (مسئلة) المفهوم الخالف عند قائليه عموم) لجميع ما وراء المنطوق
 (خلافا للفرزاني) الامام حجة الاسلام (تقبل) النزاع (لغني) يعود الى أن العام هل هو ما استغرق في محل النطق) وبه
 يقول الامام حجة الاسلام فتني العموم عنه (أو ما استغرق في الجملة) سواء كان في محل النطق أو غيره كما يقول به الجمهور فائتوا
 العموم (اذ لا خلاف) لاحد من قائلي المفهوم (في ثبوت نقض الحكم لافي محل النطق عموما) بل الخلاف انما هو في اطلاق
 لفظ العام عليه ورد هذا بان كلامه لا يساعده والنظار من كلامه أن ينبي على عدم كونه لفظا (و) قال (في الخبر) رجا
 أن يقول الامام (الفرزاني بثبوت النقيض) للسكوت (على العموم ونسبه الى الاصل لا الى المفهوم) بان لا يكون
 للفظ دلالة على ثبوت الحكم فيما وراء المنطوق لانما ولا اثباتا في السكوت على ما كان قبل فنتي الحكم لعدم مقتضيه
 فلا يكون من العموم في شيء الا بدفعه من الدلالة وهذا (كطريق الخنفسة) النافق للمفهوم بعينه (أقول) ولا الكلام
 بعد تسليم المفهوم وهذا بالحقيقة انكاره (و) أقول (تاتيا بالنسبة) أي نسبة ثبوت النقيض في السكوت (عموما الى
 الاصل لا يصح ادراجا يكون المفهوم وجوديا) فلا يمكن استناده الى الاصل وهذا أيضا لا يصح عموما فان بعض الوجوديات
 أيضا ينسب الى الاصل لكن لا يضر المورد والبراد ان لا يوجهان اليه أصلا فانه من أين علم أن هذا الخبر الامام تكلم بعد

جنس المصلحة لكن لان هذه مصلحة تعارضها أخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون برئاس من الذنب ورتل الضرب في مذنب أهون من ضرب برىء فان كان فيه فقع باب بعسر معه انزع الاموال في الضرب فقع باب ال تعذيب البريء فان قيل فلان ديني المستر اذا تاب فالمصلحة في قتله وان لا تقبل توبته وقد قال صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فماذا نرون قلنا هذه المسئلة في عمل الاجتهاد ولا يبعد قتله اذ وجب بالزندقه قتله وانما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود

تسليم المفهوم وعبارته المقولة في التحرير من المستصفي النزاع عائد الى أن العموم من عوارض الالفاظ خاصة لا ما فان من يقول بالمفهوم قد يظن المفهوم عموما ويتسلسله وفيه نظر لان العام لفظ تشابه دلالاته بالإضافة الى المسببات والتسلسل بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم كافة فني الزكاة عن المعروفة ليس بلفظ حتى يتم أو يخص ويجوز أن يكون حاصله أن القائل بالمفهوم يظنه عاما ويتسلسله وفيه نظر فانه لا يصح عندنا ان يفسر اللفظ هناك بالدلالة كما هو بل هو تمسك بالسكوت فان المسكوت يبقى على ما كان والاصل في الاحكام العدم فيلزم انتفاء الحكم فلا يكون عاما ولا يصلح لتسلسله ثم ليس المقصود أن اكل كلام مفهوما عاما ينسب الى الاصل بل المقصود أن المفهوم لو كان ثبت بالسكوت لا بدلالة اللفظ فاندفع الثاني أيضا وعلى هذه النزاع معنوي مبني على خلاف آخر معنوي فتدبر (وقيل) ليس النزاع لفظيا بل النزاع في أن العموم ملحوظ للتكميل فيقبل التجري (والخصوص في الارادة أولا) ملحوظ للتكميل (بل) هو (الزعم عقلي) كلما كوفي لا أكل عند الخفية (فلا يقبله وهو مراد) الامام (القراني) قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجزي فان ثبت الجمهور وانكروه هذا الجهر المقام قدس سره وان تذكر تحقيق ما قد سلف يعين على فهم هذا (وأورد) عليه (أن كلامه لا يحمل هذا التوجيه حيث قال في ردهم) أي رد القائمين بعموم المفهوم (لان العام لفظ تشابه دلالاته و التمسك بالمفهوم ليس تمسكا باللفظ بل بسكوت) فان ظاهره أن المناط أن المعاني لا تنصف بالعموم لا كونه ملحوظا للتكميل وأيضار عليه أن كون المفهوم غير ملحوظ للتكميل غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه الواضح كان التكميل ملاحظا مستملا لفظ فيه فالعموم فيه لو كان كان قابلا للتجزي والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وأيضاً الحكم على الشيء من غير انصاف ما يغيره بنقصه معقول فلا يكون المفهوم لازما عقليا ولو سحر كلام القائل بان العموم استغراق بقدم اللفظ والدلالة هنا للفظ بل قد يفهم بالسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما يفهم الاوامر العقلية لآل في مافي التحرير ولا يراد عليه شيء (أقول) ليس النزاع كما زعموا (بل النزاع في أن المفهوم هل تشابه دلالاته) على الافراد (فيكون عاما) فان تشابه الدلالة معتبر فيه (أو تفاوت) الدلالة عليها (فلا يكون) عاما (والقوى يجوز أن يتفاوت) في الانفهام (فان قولك في القتل العمد قد دلالاته على عدمه في الخطا تفاوت دلالاته على عدمه في شبه العمد) فانها في الاول أظهر دون الثاني (فافهم) وفيه نظران الدلالة على المفهوم وضعي ولا شئ أن تساوى نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة على أفراد المسكوت متفاوتة وتوان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما أن دلالة العام على سبب نزوله أقوى منها على ماسواه فان قيل المقصود أن ليس دلالاته عليه الواضح فلا تشابه قلت هذه بالحقيقة تمسك بالمفهوم وقد كان على زعمه الكلام بعد التسليم فتدبر (مسئلة مثل قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه (وسلم) لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوه عهدي عهد) رواه أبو داود والنسائي لكن زياداً لأحرف التنبية (معناه) لا يقتل ذوه عهدي في عهده (بكافر لانه لم يقدر شيء لا متع قتله مطلقا) لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذوه عهد أصلاً لا عموماً ولا بكافر (وانه باطل اتفاقاً) فلا بد من التقدير (فيقتل) (اللفظ المذكور سابقاً) في المعطوف عليه (القريبة) أي لقربته ذكر سابقاً (فيكون عاماً صيغة) لان المقدّر كالمفوض وما في بعض شروح المهاج انه لا يقدر شيء والمعنى لا يباح قتل ذى عهد أصلاً فانه لما حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم أن دمه أدنى سالماً من دم المسلم كان الوهم يذهب الى انه مباح الدم فدفعه بقوله ولا ذوه عهدي في عهده أي لا يقتل ذوه عهد ما دام في عهده فان قتله حرام فقع أنه خلاف ما يتبادر من سوق الحديث لا بد حينئذ من تقدير أيضاً انه لا يحرم قتله مطلقا بل يباح لاجل القصاص وقطع الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقدير بغير حق من الحقوق ولا شئ أن تقدير ما في المعطوف عليه أولى (وهذا معنى قول الخفية) على ما نقله الشافعية (كلام المعطوف عليه عم المعطوف) قال الشيخ ابن الهمام انه خرج من هذا مسئلة أصولية هي أن الجملة

والنصارى لانهم يعتقدون تركه ذنبهم بالخطي بكلمة الشهادة والزنديق يرى القيمة عن الزندقة فهذا الوقضانه خاصه استعمال
مصلحه في تخصيص عموم ذلك لا يكثره أحد فان قيل زب ساع في الارض بالفساد بالدعوة الى البدعة أو باغراء الظلمة بأموال
الناس وحرهم وسفل دماهم بانارة الفتنة والمصلحة قبله فكيف شره فذا نرون فيه قلنا اذا لم يتقدم حجة موجبة لسفله
الدم فلا يسفل دمه اذ في تخليد الجبس عليه كفاية شره فلا حاجة الى القتل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية فان قيل اذا

الناقصة اذا عطف على ما قبلها تقيده بالقعود التي قد فيها بان عاما فعام وأشار الى الاستدلال عليه بقوله (لان العطف
للتشريك) بين المعطوف والمعطوف عليه فلا يتقيد حكم المعطوف عليه بقيد وجوب تقييد المعطوف به أيضا لثلاث نفوت الشركة
في الحكم (الابدليل) صارف لثلاثة لا يتقيد (خلافا للشافعي رحمه الله) فعنده لا يتقيد وعلمه النجاة كافة واعلم أنه صرح
النفات بأنه لا توجد هذه المسئلة في كتب مشايخنا ويشير اليه التحرير أيضا وأما استنبط غيرنا من هذه الفريضة ولا تصلح للاستنباط
أصلا فإنه على هذا أصبر القول بأنه لو لم يقدر شيء الخ مستدر كاشا لمعنا لو لم يستدل بالكون العطف للتشريك أيضا فان التشريك
في أصل الحكم مسلم ولا ينعى وفي الحكم المقيد ممنوع ثم إن مخالفة النجاة كافة وان لم تكن حجة عند معارضة أقوال المجتهدين كما
يجب ولكن تصلح مرجحة عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم مخالفة رأي النجاة أجمعين فالقوله عند هذا العبد
أذن أن يستنبط من هذه الفريضة أن الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم ما قبلها بها الابتساق مقدر فيقدر
القيد الذي في المعطوف عليه دون القيد الاخوان عاما فعام وان خاصا خاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة بقرينة عليه
وكذا التشريك تشديرا ونصف (ثم هو) أي الكافر المقدري المعطوف (مخصوص بالحري لقتله بالذبي اجماعا وتخصيص
المعطوف بوجوب تخصيص المعطوف عليه بما خص به) المعطوف (عندهم) وذلك لأن هذا عكس نقض أن عموم القيد في
المعطوف عليه يستلزم تقدر عموم في المعطوف (خلافا للشافعية فيجوز عندهم) أي الحنفية (قتل المسلم بالذبي يوم
آيات القصاص) وعدم معارضة هذا الحديث أيضا ثم اتنا الاحتجاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال بعموم الآيات في
القصاص فان هذا الخبر لا يصلح للعارضه لانه خبر واحد فلا بد من تأويله ولعل ما ذكر تنزل (وبصيرنا ابا علي الخصم لمفهوم
المخالفة) فان مفهوم لا يقتل بكافر حر يقتل بكافر غير حر فيقدر الشافعية (قالوا أولا لو كان كذلك) أي لو كان التقييد
بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به (لزم تقييد عمرو في خوضه بزيد يوم الجمعة وعرب يوم الجمعة) لانه
جملة ناقصة عطف على مقيد فيجب تقييدها (لان العلة وهو أن العطف للتشريك مطلقا مشتركة) بين الحديث وبين هذا
المثال (قلنا بل لم يظهروه) أي ظهور التقييد بيوم الجمعة (فان الجمع محرف الجمع) كما في التنية والجمع (كالجمع بلفظ الجمع)
في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيد بن وجب تقييد ضربهم ما يوم الجمعة فكذلك في صورة العطف فان قلت هذا
مخالف لما عليه النجاة فلا يصح قال (ومخالفة النجاة في نحوه في نحو) أي في جانب عن الصواب (لان المجتهدين هم المتقدمون
في أخذ المعاني من قولها) فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا تعارض وفيه أن عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وهما لم
يثبت أنما استنبط غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النجاة لا يؤثر عن مثل هذا ومثله الجمع محرف الجمع بلفظ
الجمع ليس على الإطلاق بل في الاشتراك في أصل الحكم لا في التقييد فتقدر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول
بوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا يصلح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس في المثال المضروب كذلك وان احتج
المعطوف الى التقييد بوجوب بما في المعطوف عليه (و) قالوا (نايبا لو كان) الكافر في المعطوف (عاما لكان الكافر الاول)
الذي في المعطوف عليه (الحر في فقط) لانه عندكم مخصوص به (فبفسد المعنى) فانه يلزم منه أن لا يقتل ذبي بذبي بخلاف
المسلم (قلنا قد خص الثاني أيضا كالمسلم) فلا نسلم الملازمة (وقد اعترض في شرح الشرح بان) الكافر (الاول خاص
الامة سواء قدر) الكافر (الثاني عاما واولا) يقدر عاما (فلا معنى للملازمة) بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول
(قبل) في الجواب (هذه اتفاقية عامة) هي ما حكم فيها بصدق الثاني على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا أو صادقا من
غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع (ويكني ذلك في المطلوب) فيه أنه لا يكتفي فان الاتفاقية العامة غير متجهة في القياس الاستثنائي
(أقول) ليست اتفاقية (بل المعنى لعم) الثاني (لكن عاما مع خصوص الأول وهذه لزومية) كالقول لو وجد شمس كان

كان الزمان زمان فتنه لم يقدر على تخليد الحبس فيه مع تبدل الولايات على قرب فليس في ابقائه وجبه الا بفارصه دم وتحررك
داعيته ليزداد في الفناء والاعراض عند الافلات قلنا هذا الآن رحم الظن وحكم بالوهم فربما لا يفت ولا تبدل الولاية
والقتل بتوهم المصلحة لاسبيل اليه فان قيل فاذا انتزعت الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام ولم يقصد
التوسل بل يدرك ذلك بغلبة الظن قلنا لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسئلة وعلاو بان ذلك مغفون ونحن

مختصر في هذا الفرد (فاقهم) ولو كانوا قروا الدليل من أول الامر وعلم الثاني لعلم الأول لان عموم الثاني لاجل عموم الأول
لم يكن بوجه القبول والقال والله أعلم بحقيقة الحال (التخصيصات • وهو) أي التخصيص (قصر العام على بعض
مسمياته في الإرادة (وقد يقال) التخصيص (لقصر اللفظ مطلقا) عاما أو غير عام (على بعض مسمياته) فنناول تنقيده
المطلق (قبيل في القصر) الواقع في التعريف (قصورا لا يخرج) منه (نسخ البعض) فانه قصر على بعض مسميات
العام (وأجيب) عنه (بان هناك ليس قصر على البعض) فانه ارادة البعض من أول الامر (بل أريد) هناك (الكل ثم رفع البعض)
أي حكمه (بإخلاف التخصيص) فانه القصر بالمعنى المذكور (وأورد أن القصر باعتبار الحالة الثانية ناق) وهي التخصيص
الثاني فانه كان يخرج بالتخصيص الثاني داخلين التخصيص الأول ثم خرج فلا يكون قصر افترض من المجمع أنه من
المحدود (أقول ليس الاستعمال) للعام (الأولاد فلا تعدد الإرادة) بان يراد أو لا جميع ما بقي من التخصيص الأول ثم يراد
بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقي بعد التخصيص فيصدق القصر هناك (ولو تعدد) الاستعمال (تعددت)
الإرادة فيراد في استعمال ما بقي بعد التخصيص الأول وفي آخر ما بقي بعد التخصيص فيكون تخصيصا بالنسبة إلى هذا الاستعمال
دون الأول (وحيث يجوز أن يكون النسخ في استعمال) وهو الأول (مخصصا) استعمال (آخر) ولا فساد فيه (نعم)
يشكل على رأي من جوز تأخير المخصص الثاني فانه لا قصر حيث جاز استعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل
على رأيه أيضا فان المشكل بالعام المخصص بالتخصيصين وأحدهما متأخر أراد ما بقي من التخصيص الأول والثاني ففيه قصر
بحسب الإرادة وان علم بعد ذكر المخصص نعم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رأيه (والحق أن المتأخر ناسخ مطلقا)
أولا كان أو ثانيا فلا يضر انطواء فلا يراد شي (وأكثر الخفية خصوصه بمستقل مقارن) فالتخصيص قصر العام على البعض
بمستقل مقارن (فالاستثناء ونحوه) من الصفة والشرط وبدل البعض والغاية (ليس منه عندهم) وظاهر هذا أن
التخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع إلى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية وإلحاق أن الأمر ليس كذلك بل النزاع
نزاع معنوي فعندهم تنقيح العام به المستقل قصره على بعض أحواله فالمراد من بدء الامر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر
بالمستقل المقارن وأما غير المستقل فلا قصر فيه أصلا وبالله أنه لو كان الشرط قاصرا للعام لمكان المراد من الرجال في قوله
أكرم الرجال أن كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى أكرم الرجال الهاشميين أن كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة
يلزم أن يكون المراد من الرجال في أكرم الرجال العلماء والرجال العلماء ويكون المعنى أكرم الرجال العلماء العلماء وكذا في
الغاية يكون المراد من المسلمين في أكرم المسلمين إلى القرن الثالث المسلمين الذين في أحد القرون الثلاثة فيكون ضرب الغاية
ضائعا للمعنى له وكذا يكون المراد من الرجال في جاعة الرجال أكرمهم إلا كرمهم فيكون البديل بدل الكل من الكل ولا خفاء
عند أحده أنه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التركيبات فالمعنى في الشرط الحكم بالأكرام لكل بشرط الانصاف به أي الكل
محكومون بالحكم المعلق إلا أنه لا يوجد الشرط في البعض فلا يخرج الحكم فيه وهذا لا يلزم أن يرد قصر الحكم المعلق على
وجود الشرط كما لا يخرج الحكم إلى التحريم في شيء من الأفراد في نحو أن كان الأبواب جيرا كان ناهقا فلا يضر في الاستعمال
نذاهنا وأما في الصفة فإدخال الجنس الموصوف وأولاً لم يقيد بالصفة ثم يعتبر عومه في أفراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء
بل من المجموع ثبت التعريف في هذه الألفاظ فقط وفي الغاية يكون الحكم على أفراد الجنس المعنا بالغاية وأما في بدل البعض فالمراد
من العام كل الأفراد لكن لأن يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لأن يجعل توطئة لأن يصدق أو يكذب ببسمله بقي
الاستثناء منذ كان لا قصر هناك بل العام باق على عومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء
لأن العام مستعمل فيه فافهم وسنين هناك أن قول القاضي هو الحق وأثر إلى ما قلنا فقديناك بأين الوجود أن لا قصر في

انما يجوز ذلك عند القطع أو ظن قوي من القطع والظن يقرب من القطع اذا صار كيا وعظم الخطر فيه فتعقير الاشخاص
الخريسة بالاضافة اليه فان قيل ان في قتلها فسادا في الارض بالفاسد ضررا كليا تعريض اموال المسلمين ودمائهم
للهلكة وغلب ذاك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المحرقة بطول عمره قلنا لا يبعد ان يؤدي اجتهاد مجتهد الى قتله اذا
كان كذلك بل هو أولى من السرس فانه لم يذب وذا وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وان لم نوجب القتل وكانه التحق

غير المستقل والتعقيب بالمستقل للكشف والايضاح لا لخراج غير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتعقيب بالمقارن فانه ليس
لاخراج المتراخي لانه غير داخل ايضا في القصر كما عرفت وأما المستقل فيقديم معنى معارضته الحكم العام في البعض فيعلم ان المراد
منه البعض من البدء ففقه قصر ولا يلزم شي مما ذكر في غير المستقل كالا يخفى هذا ما غدى الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد
ذلك أمرا (مسئلة * التخصيص جائز عقلا) أي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بتخصيصات من الكلام وغيره (وواقع)
في اللغة (استقراء خلافا للشدود) لا يعبأ بخلافهم (قالوا) في الاستدلال (انه كذب) فلا يليق أن يتقو به عاقل (وفي شرح
الشرح) انه كذب (أوبداء) وانما زاده هذا (لشمس الانشاء) ويشب المسدعي بناسه ولم يكن شاه لا ما به من قبل هذه
الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر (ودفع بأن الخلاف ليس الا في الخبر على ما صرح به الامدعي وغيره كافي
التفسير) فبهذه الزيادة صار له فلا تصح (أقول ومن ههنا) أي من أجل أن الخلاف في الخبر فقط (بين ضعف ما قبل
ويمكن الجواب) عن عدم شمول الدليل للانشاء (بأن كل انشاء يلزمه خبر) فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر
اللازم له (أو أنه لا فاعل بالفصل) بين الخبر والانشاء أي يمكن الجواب بانه كذب فلا يصح في الخبر واذ لم يصح فيه لم يصح
في الانشاء والابلزم الفصل بينهما ولم يقل به أحد وجه ضعف الجوابين أن مناهيا أن الخلاف في الانشاء أيضا وليس كذلك
قلنا بصديق) الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه (محازا) وان لم يصدق حقيقة (فانه لا يلزم من النفي حقيقة
النفي مجازا) (مسئلة * وهو) أي التخصيص (جائز بالعقل) بأن يكون التخصيص العقل (خلاف الطائفة) قيل منهم الامام الشافعي
رحمه الله تعالى ولما كان هذا الخلاف بظاهره فسادا لا يليق بحال عاقل أن يريد وكيف يجوز أن الله قادر على نفسه أو أراد أن يحرم
التزاع بحيث يزول هذا الانشاء فقال (قال السبكي لا نزاع) (في أن ما يقضي العقل بخبره خارج) البتة ولا يشبه الحكم
(انما هو) أي التزاع (في أن اللفظ هل يشبه) لغة أم لا (فن قال نعم) يشبه (مما يخصها) فانه حدثنا عن لغة قد قصر على
البعض (ومن قال لا) يشبه (كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالى لم يسمه) تخصيصا انما قصر فيه حينئذ (لنا العموم
لغة والمخصوص عقلا) أي بالعقل (في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير) لا شيء من الواجب والمنع بمقدور عقلا فلا يتناول
وقد كان داخل لغة لكن في دخول الواجب والمنع في الشيء مناقشة ولا يزيد على المناقشة في المثال (وفي قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت والأطفال والمجانين لا يفهمون) الخطاب فهم خارجون عقلا مع أن لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون
التخصيص بالعقل (قالوا أولا لوصح) التخصيص بالعقل (لصحت ارادة العموم لغة) فان التخصيص فرع العموم وموضعا
والموضوع له جميع الارادة لغة (والعقل لا يريد المحال عقلا) فلا تصح الارادة فلا تخصيص بالعقل (وأجيب في التحرير بمنع
الملازمة) وليس اللازم للوضع صحة الارادة (بل اللازم الدلالة) على الموضوع له سواء كان مرادا أم لا (أقول انه مكابرة فان
اطلاق اللفظ على مسمياه لغة صحيح قطعا) وان عاق عنه عائق خارج وعمله جل الصحة في الدليل على الصحة الواقعة تقع الملازمة
وقال اللازم انما هو الدلالة والانضمام وهما لا يتبعان والمصنف جل على الصحة اللغوية ولذا انعني على بطلان التالي ولا اولوية
في العبدول عن محل توجه الارادة على مقدمة منه والحل على آخر توجه على مقدمة أخرى ولعل صاحب التحرير راقا
جل على الاول لانه كان بعدا يابى عنه قوله في الاستدلال على بطلان التالي العاقل لا يريد المحال (و) أجيب (في المختصر) بأن
التخصيص المفرد لانه العام (وهو كل شيء مثلا ويصع ارادة الجميع منه) حال الافراد (الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه
ما يمنع عقلا نسبته الى الكل كالخاتمة منه) أي منع الجميع من الارادة فان ارادة صحة ارادة العموم في الجملة فسلم لكنها صحة
كافي حال الافراد من غير استعمال فلا نسب بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فمتوسع (أقول العموم قد لا يكون الامن
التركيب كالتكررة في حيز النفي) فلا يتناول هذا الجواب ولو قرر كلامه بأن العموم لفرد ولو حال التركيب ويصع منه ارادة العموم

بالحيوانات الضاربة لمعارف من طبيعته وسميته فان قيل كيف يجوز المصير الى هذا في هذه المسئلة وفي مسئلة الترس وقد قدمتم ان المصلحة اذا خالفت النص لم تتبع كالجواب صوم شهرين على الماوله اذا جامعوا في شهر رمضان وهذا بخلاف قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فويله والعاقبة لا يفلح ولا يقتلوا النفس التي حرم الله الاباحق وأى ذنب لمسلم يتربس به كافر فان زعمنا انخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كحلي فلنخصص العتق بصورة يحصل بها الاضرار عن الجناية حتى يخرج عنها الماوله فاذا غاية الامر في مسئلة الترس ان يقطع بالمتصل اهل الاسلام فما بالناتقل من لم يذنب قصد او نجهله فذاه المسلمين ويخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى قلنا هذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد ولا يعد المنع من ذلك ويتأيد به ثلثه السفسنة وأنه يزعم منه قتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثها نرى حجة الملكة اذ لا خلاف في أن كافرا لو قتل عددا محددا كعشرة مثلا وترس

في الجمله في تركيب ما وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما عتق نسبته الى الكل لكاد يتم (والحق) في الجواب (أن لا منع من القصة) ارادة العموم (بالنظر الى نفس الكلام فقط) وان كان ممتعنا باعتبار أنه خلاف الواقع فطلان الثاني ممنوع فان قلنا لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال (والعاقل لا يريد كل ما يمنع اللغة) بالنظر الى نفس الكلام فقط بل نقول العاقل الكاذب يريد المحال (بل) العاقل اذ لم يغلب الهوى عقوله يريد (ما يمنع الواقع) فقط دون ما يمنع اللغة (و) قالوا (تأنيانا) أى التخصيص (بيان) للعام (فيتأخر) عنه (والعقل متقدم) فلا يصلح بيان (قلنا ذاته) متقدمة (لاصفته) من كونه مخصوصا ببيان (فيتأخر ببيان) مع تقدم ذاته والاستحالة (و) قالوا (ثالثا لو جاز) التخصيص بالعقل (لجاز النسخ به لا ببيان مثله) وحكم المثلين واحد (قلنا) لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فرق هو (العقل عاجز عن درك المدة المقدره للحكم) فلا يصلح بيانها حتى يجوز النسخ به فإنه بيان المدة للحكم (بخلاف التخصيص) فانه بيان أن البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل (أقول وأيضاً) هو (منقوض بالإجماع وخبر الواحد والقياس بخبر الأثر والتخصيص بها) أما بالإجماع فللكتاب والسنة جميعاً وأما بجبر الواحد والقياس فلخبر الواحد وظنى الدلالة (دون النسخ) أى لا يجوز بشئ منها (فتأمل) فان خبر الواحد كالتخصيص مثله بنسخه أيضاً وأما الإجماع والقياس فليسما يخصين حقيقة كإسبغى وإن شاء الله تعالى فانقتره (و) قالوا (دابعاً تعارضاً) أى العقل والنقل (فالترجيح) للعقل (تحكم) أقول رب تحتم العقل على النقل (في) القليل (الأول) فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه أنه لا ترجح فيه للعقل هناك انه ذو قورع التعارض ولا تعارض هناك (مع أنه متنافس لا متعارض فيه) من أن ما يحكم العقل بخبر واحد خارج (بكامر) فان فيه ترجحاً للعقل وفيه أيضاً أنه لا ترجح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناول لغة عندهم بل الجواب ان التحكم ممنوع بل العقل مقدم فندبر (مسئلة) لا يجوز تأخير التخصيص عن العام بحيث يعد تأخيرهما (عند الحنفية خلافاً للشافعية) قال الامام نفع الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعة العام فلما كان قطعاً عندنا بالتخصيص يصير ظناً بالتخصيص مغيبه من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تأخيرها فوجب القران بين التخصيص والعام ولما كان عندنا مطلقاً محتملاً بالتخصيص والتخصيص ببقية ظناً كما كان التخصيص لم يغيره من شئ بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الغنية وان لم يكن مغر الوصف القطعية لكنه مغيب لما يفهم من ظاهر من غير تقرير وهو العموم والاحتمال الذي كان غير ظاهر محمله ظاهر فلا يكون بيان تقرير بل بيان تغيير هذا ولأن تقرير الكلام هكذا ان العام عندهم لما كان ظناً محتملاً بالتخصيص احتمالاً يمنع العمل قبل البحث عنه حتى اتفقوا عليه ونسوا المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبهها عندهم بالجهل فان الجهل كما يجب فيه التوقف الى ان يتبين المراد كذلك وجب في العام أيضاً ان يظهر المراد الآن يتعين المراد في الجهل ببيان من الجهل وههنا بالاستعقار لمعرفة التخصيص وعندهم فيكون التخصيص مفسراً لأحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون بيان تغيير بل بيان تفسير وهو ما تأخير بخلاف ما ذهبن اليه من القطعية نعم لو أوجبوا العمل من دون اشتراط البحث عن التخصيص مع احتمال التخصيص كافي خاص خبر الواحد والمؤول بأى وجب العمل مع احتمال خلافهما لكان التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرغوا على ما قال هذا الخبر الامام أنه يجوز تأخير التخصيص الثاني أعني تخصص العام بالتخصيص فانه ظنى كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفريع غير صحيح على ما حارنا فان العام المخصوص

بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم حكم عشرة أكرهوا على قتل أو واضطروا في محضه إلى أكل واحد أو غنائسا
 هذا من الكثرة ومن كونه كالبالكن للكل الذي لا يحصر حكم أسر أقوى من الترجيح بكثرة العدد وكذلك لو اشتهت أخته بنساء
 بلدة حله الزكاح ولو اشتهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف أنهم لو ترسو بأشائهم وذرايرهم قاتلتهم وإن كان التعريم
 عاما لكن تخصصه بغير هذه الصورة فكذلك هنا التخصص ممكن وقول القائل هذا أسفل دم محرر معصوم بعارضه أن في
 الكف عنه أهلا لا ذماء معصومة لا حصر لها ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي فإن حفظ أهل الإسلام عن
 اصطلام الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع عنه من مقصود الشرع والمقطوع عنه لا يحتاج إلى
 شهادة أصل فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل اليه سبيل أم لا قلنا لا سبيل اليه مع كثرة الأموال في أيدي الجند أما إذا

وإن كان ظنبا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الأفراد الباقية وأوجب العمل بالمخصص الثاني
 بيان تغييره فلا يجوز التأخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجعلا كالشيخ الإمام في الحسن الكرخي كما لا يخفى
 فتدبر (لأن الثاني العام بالمخصص يفيد إرادة الكل) لانه لفظ مستعمل مجرد عن القرينة فيقيد منه الموضوع له (فالتأخير)
 أي تأخير المخصص (تجھيل) للمكلف فانه يعتقد العموم ويعمل من غير أن يكون مراد الخا كم تعالى وحكمه مع اظهار
 أن خلاف المراد مراد هو اغواء الهادبة (ونقص الامدى بتأخير النسخ فانه يجوز اتفاقا) مع انه تجھيل للمكلف عن مدة
 البقاء (ويجيب بأنك أوجب العمل إلى سماع الناسخ) فلا تجھيل فان المكلف يعتقد أنه حكم الله إلى مدة أن لا ينسخ ويعمل
 به إلى ورود الناسخ ولا تجھيل ولا اغواء أصلا وأما جعل ورود النسخ بجهل بسيط (بخلاف المخصص) فانه مفيد أن العموم غير
 مراد من الأصل فالو ورود العام بدونه أად وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمل به وهو تجھيل بالجهل المركب واغواء واضلال
 فان قلت سيجوز المصنف نسخ الحكم المقيّد بالتأسيّد فيزعم المكلف أن الحكم في يدقعه تجھيل قلت اذا جاز نسخ فاعتقاد
 تأسيده هذا الحكم مرام عليه انما يجب عليه اعتقاده أنه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقد تأسيّد لا يجب بقاء الحكم على هذا
 الرأي وأما على رأي من لا يجوز نسخ المقيّد بالتأسيّد فلا ورود للسؤال من أصله فتدبر (أقول) وقد يجيب (بأن الدوام قطعا
 ليس بالصيغة هناك) فان الصيغة كما كتبه عن بقاء الحكم فلا تجھيل من الشارع وان اعتقد المكلف دوامه فقد وقع نفسه
 في الجهل ولا استعمال فيه كأن الفرق الباطلة أو قعوا أنفسهم فيه (بخلاف الكل في العام) فانه مدلول اللفظ فالصيغة مع عدم
 اقتران المخصص تدل عليه وهو غير مراد بالجهل انما نشأ من ازال هذا الكلام فلزم التجھيل فيه وهو مستحيل (فأما علم
 أن الدليل يجري في المخصص الثاني) أي مخصص المخصص فلا يجوز تأخيرها أيضا ثم أشار إلى توجيه كلمات المشايخ الدالة على
 جواز تأخيرها وقال (ولعل مراد المحوزين منا) لتأخير المخصص الثاني (تأخير) المخصص (التفصيلي عن الاجبالي لأنه بيان
 المجهل حيثئذ والمختار فيه جواز التأخير إلى وقت الحاجة) فالمراد بالمخصص الثاني الكلام الوارد لبيان المخصص الجمل وأنه
 ليس بمخصص حقيقة لأنه انما أطلق عليه تجوزا لكونه بياناً وفي حكمه ثم ان تحمل عباراتهم هذا التوجيه لا يخالف عن بعد كما
 لا يخفى على الناظر فيها * اعلم ان الشافعية انما جازوا تأخير المخصص إلى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المصنوع وحيثئذ
 تقول العام لكونه مظنوا عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاد في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان
 الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل ووقت الحاجة لا يجوز التأخير عنه انصافا حيثئذ لا تجھيل ولا اغواء وأيضاً انهم منعوا
 الاعتقاد قبل البحث عن المخصص حال قيام احتمال زول المخصص لا اعتقاد مطلوب ولا عمل فلا تجھيل ولا اغواء بخلاف ما اذا
 كان العام مقطوعا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء وتجهيل فهذا الدليل ايضا
 مبنى على قطعية العام فبناء على هذا يمكن أن يقال في العام المخصوص انه ليس الاعتقاد مطلوباً بالظنية ولا العمل لكون الكلام فيما
 قبل الحاجة فيجوز التأخير لكننا نقول بفرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندهم فاننا اوجبنا العمل به قبل البحث عن
 المخصص فهو واجب عقد القلب عقدا يصح العمل به وهذا العقد وجد من ازال العام من غير مقارنة ما هو صار فيه فوجد
 التجھيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه ان وجد الظن فظن ضعيف لا يغني عن الحق شيئا لا يفيد عقد القلب به فلا تجھيل
 هذا ثم لنا وجه آخر هو أنه لو جاز تأخير المخصص لجاز استعمال المجاز أيضا من دون اظهار القرينة لأن المخصص أيضا قرينة

خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولتفرق العسكر واشتغلوا بالكسب ليخف دخول الكفار بلاد الإسلام وخفف ثوران الفتنة من أهل العرانة في بلاد الإسلام فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ثم إن رأى طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج لأنه لم أنه إذا تعارض شران وأضران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين وما يؤيد به كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يجاظر به من نفسه وماله لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور وكان هذا لا يخلو عن شهادة أمور معينة فإن لولي الطفل عارة القنوت

صارفة وهو خلاف ضرورات العربية وأيضا لا يعتقد بعقد ولا فيسخ ولا يصدق ولا كذب فإنه يجوز أن يكون مجازا تظهر القرينة بعده وأخصوصا يظهر خصمه بعده وهذا على القول بالقطعية أظهر فتدبر الشافعية (قالوا أزلنا لاجل) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (السلب للقاتل مطلقا) أذن به الإمام أم لا (كما هو قول الشافعي وأجدد وأرى الإمام) فقط (كما هو قول) الإمام (أبي حنيفة ومالك بعد قوله) تعالى وأعلموا أنما أغنتم من شيء (فإن الله خسه) وللرسول (الآية) وكان عاما موجبا لأيجاب الخمس من السلب (فقد خص) السلب (عنه) متراجها قالوا التخصيص قوله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام من قتل قتيلناه لسلهم وإه الشخان وجهه الامان الشافعي وأجدد على التثريب العام فجعل القاتل مستحقا له والامان أو حنيفة ومالك قالوا كان هذا إذا نمت صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لكونه اماما فلا يفيد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الأصوب ويؤيده أنه عليه الصلاة والسلام لما أمر خالد بن الوليد رضي الله عنه فلم يعط السلب للقاتل فشكى إليه صلى الله عليه وسلم فسأله فقال أنا استكرتني يا رسول الله فقال ذلك القاتل ظالم كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعنف خالد ولم يسكره وهو مذكور في صحيح مسلم وسنن أبي داود (قلنا) أولا الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهازم الكفار وأعطى سلب أبي جهل لقاتله معوز غزاه الانصارى رضي الله عنه حين القتال والتخصيص مقارن أو مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا أن الحديث المذكور متأخر عن نزول الآية فإنه حينئذ ليس بمخصص إنما التخصيص قوله تعالى بأهلها هذا ما عدى وقلنا تأنيبا كما يجب في كتب مناجنا أن الانسلم أن الحديث المذكور مخصص إنما التخصيص قوله تعالى بأهلها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه أن الوعد بإعطاء السلب نوع من التعريض والامر بالتعريض أمر مطلق فيجوز الاتيان لكل فرد منه وليس هذيان الاستدلال بدلالة النص بأنه لما جاز التعريض جاز إعطاء السلب أيضا بالطريق الأولى حتى رد أنها لا يصح لتغير ما ثبت بالعبارة لكن بقي أن الجواب إنما يتناول تلك هذه الآية متأخرة ولم يثبت الحجب فالأولى أن تقر بهذا هذه الآية معارضة لآية الخمس البتة فإن كانت مقدمة كما هو الظاهر أو مقارنة فليس من الباب في شيء وإن كانت متأخرة فلا بد من كونها مخصصة عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التأخير لكن نمنع كونه مخصصا ونقول (كل متراجح) باسم لا بمخصص فقيل) عليه (فيه) أي في كونه ناسخا (إبطال القاطع) وهو العام الكتابي (بالمحمل) وهو خاص خبر الواحد وهذا لا يفيد الاستدلال فإنه لا يجوز نسخ القاطع بالمحمل كذلك لا يجوز تخصيصه إلا أن يقال المقصود الإلزام بأنه لا يمكنكم القول بالنسخ (فأجيب بأن نسخ البعض بيان من وجه) فإنه لا يبطل المسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا (فيجوز كالتخصيص فالفرق) بينه وبين النسخ (بمحكم) فيجوز كلاهما وهذا إنما يتم إن ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة فإن الخلفاء الراشدين عملوا به ونقلوا الصدر الأول بالقول وأما إذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز فيه نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا فلا فتحكم (و) قالوا (ثانيا قال) الله تعالى (النوح) على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام حتى إذا جاءهم أولوا فالنور قلنا أجل فيهم أن كل زوجين اثنين (وأهلك) الامن سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والأهل كان متساويا لا لأن (وتراني أخرج ابنه بقوله) تعالى (أهل من أهل) أنه عمل غير صالح حين نادى أنه منه كائن الله تعالى بقوله ونادى نوح به فقال رب ان ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين قال يابوح أنه ليس من أهلك أنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم (قلنا) لانسلم أنه مخصص بل (هو بيان الحمل وهو) لفظ (الأهل) فإنه شاع في النسب وحقيقة فيه (و) شاع في (الاتباع) واستعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله أنه ليس من أهلك أن الأهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فلا استثناء بقوله الامن سبق عليه القول منقطع فإن الاتباع ليس فيهم من

واخراج أجره الفصد وعن الأدوية وكل ذلك تخيير خسران لتوقع ما هو أكثر منه وهذا أيضاً يدسلك الترجيع في مسألة الترس
لكن هذا انصرف في الأموال والأموال مستدلة بحوزة ابتداء الهافى الأغراض التي هي أهم منها وإنما المحذور سفك دم معصوم ومن غير
ذنب سافك فان قيل فبأي طريق يبلغ العاصية حد الشرب إلى عتاتين فان كان حد الشرب مقدراً فكيف زاد والمصلحة وان لم
يكن مقدراً وكان تعزيراً فلم يقتصر وإلى الشبه بهذا القذف قلنا الصحيح أنه لم يكن مقدراً لكن ضرب الشارب في زمان
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعال وأطراف الشارب فقد رد ذلك على سبيل التعديل والتقويم بأربعين فمراً والمصلحة في الزيادة

سبق عليه القول ثم اعلى على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة أيضاً والاتباع
عطف ومن آمن (أو) هو أي المجلد (الاستثناء المجهول) وهو (الامن سبق عليه القول) وعلى هذا المراد من الأهل
الأهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلاً مؤثراً في اجمال العام فان قلت لو كان المراد من الأهل الأتباع فله معنى قول
نوح عه به السلام ان ابني من أهلي (وقول نوح ان ابني من أهلي بظن ابيه فانه كان منافقاً) مستور الحال عليه الى
ان نزل الوحي (على ما قيل) القائل الامام علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى وهذا غير متحقق في حق
الانبياء (أو ظن ارادة النسب) فقال ان ابني من أهلي والخطأ في الاجتهاد ما نزل عليهم عند أهل الحق بشرط عدم لقرار عايشه
ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بأنا المجلد فانه لا يجوز التأخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الامتثال
بالأمر بالاركاب وما قيل ان الأمر مطلق عن الوقت فكذلك وقت الامتثال مدة العمر فلا تأخر ساقط فان وقت الامتثال محيى
أمر الله من الآية الكبرى مع أن هذا بعد غرق الان ووقت الامتثال قبله كإقص الله تعالى وقال اركبوا فيه باسم الله يحجر بها
ومر ساها ان ربي ما هودر رحيم وهي تخبري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع
الكافرين قال ساء ما آوى الى جبل بعضهم من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله الامن رحم وعال بينهم ما الموح فكان من
المغرقين وقيل يا ارض ابلي ماءً وإسماء أفعلى وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعد القوم الظالمين
ونادى نوح به الآية ومن تأمل في هذه القصة علم أن وقت الامتثال بالأمر بالاركاب هو وقت فورا التنوير ونجى الآية الكبرى
قبل وصول الفرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه لو صح دليلهم لزمن تأخير المحض عن وقت الحاجة وهو
متحقق اتفاقاً فلا يصوب أن يسقط عن الجواب حديد بيان الاجال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالأهل الاتباع وكان
محفوظاً بالقرينة وأمره عليه السلام ابنه بالركوب اما لزم الايمان لكونه كفراً منافقاً وجعل الأهل على ذي النسب
بالاجتهاد فقرر الله تعالى ما اراده فلهذا عاتبه على الخطا وهو تعوذ وأمراد بالأهل القريب سبباً ونسباً بقرينة ما كانت والابن
داخل في المستثنى وهو كان عالماً بان المراد من سبق الكفار لكن كان يظنه هو عليه السلام مؤمناً لفاقه داخل في الباقي بعد
الاستثناء ومن سبق عليه القول مختصاً بما رآه ولا ذنب في هذا الخطا في الاجتهاد كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم
فانه بخلاف حكمه قصداً وهذا المثال به قصد افهوه محل الثواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الأبرار سيئات المقرين فافهم
وتنب ويمكن أن يقال ان نداه نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان أي آمن فأركب معناراه ان يهتدى عند روية الآية الكبرى
فلما لم يهتد نادى ربه بانه من أهلي فطمعت في ايمانه ولأنه أهل موعود بالنجاة وعدل الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين
يحكم بانه مات كافراً فانه تخير فيه فعاتبه الله تعالى على تعييره بالأهل انشأن الرسل أرفع من أن يقولوا الكفرة أهلهم بل لهم أن
يتبرأ منهم ويعبروهم بالاعداء هذا أول حسن لا يحتاج الى القول بالخطا في الاجتهاد لكن بآي عنه قوله تعالى وأوصى الى نوح
أنه ان يؤمن من قومك الامن قد آمن الآن يقال المتبادر من القوم البعداء القريب المحض كالان فهو مسكوت عنه هذا
والله أعلم بعاني كلبه والأسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده (و) قالوا (ثالثاً) قوله تعالى ان الذين نسبتم لهم
الحسنات أولئك عنها مبعدون (نزل) مختصاً (بعد اعتراض ابن الزبير ع. علي) قوله (انكم وما تعبدون) من دون الله
حصب جهنم بأن المسج عبدة النصارى وعن رابعه اليهود والملائكة عبدهم بنو الملب تخفص اياهم متراخياً فان قلت روى
أنه عليه وآله الصلاة والسلام قال في دفع اعتراضه ما أجهلت بلغة قومك ان ما لا يعقل أحاب بقوله (وما عرف) أنه صلى الله
عليه وآله وأصحابه (وسلم قال ما أجهلت بلغة قومك ما لا يعقل فلا أصل له) كإيقاظه لئلا يقرر هذا الجواب في كلام

فراودوا والتعيريات مقوضة الى رأى الائمة فكانت ثبت بالإجماع أنهم امر وأبراعة المصلحة وقيل لهم اعلموا بما أن يتوه أصوب
بعد أن صدرت الحجابة الموجبة للعقوبة ووع هذا فإبر بدوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتقريب من
منصوصات الشرع فقرأوا الشرب مظنة القذف لأن من سكر هذى ومن هذى أقرى ورأوا الشرع يقم مظنة الشئ مقام نفس
الشئ كما قام التوم مقام الحدث وأقام الوطء مقام شغل الرحم والووغ مقام نفس العقل لأن هذه الأسباب مظان هذه المعاني
فليس ما ذكره مخالفة للنص بالمصلحة أصلا فان قيل فاقولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود وزوجها

كبارها واختنا بان المسح والعزير والملائكة غير داخلين فان ما لا يعقل ولم يتمسك بالحديث وهذا انما يصح على رأى من
يخصص ما بغير العقلاء أو أعلى ما هو المشهور من أن ما بين العقلاء وغيرهم فلا (قلنا) لانهم عموهم مطلقا للعبودين كلهم بل
(عمومهم انما هو في معبود الخاطئين) وهم أهل مكة (وهو الأصنام كما ذكره السهلي) فان الموصول انما يقع في الموصوفين
بالعلة (فلم يتناول عيسى والملائكة) وغيرا (فاعتراضه تعنت والتزول) بقوله تعالى ان الذين سبقت الآية (تصريح
بما علم) من عدم دخولهم (أو تأيس) لبيان بعدهم عن افضل الاعمال (وليس) التزول (بتخصيص
قتدر) وقالوا انما قوله تعالى فان الله تحسه والرسول ولذى القرى كان عامامتنا ولا لكل ذى قرابة تفضل وأخرج بنو عبد
شمس وبنو نوفل بعد زمان وأحاب عنه المصنف بان القرابة وان كانت عامة لكن المراد ههنا القرابة القريبة فهم غير داخلين
في العموم وهذا ليس بشئ فان بنى نوفل وبنى عبد شمس وبنى المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون
فيه وأخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل ولهذا قال جبر بن مطعم وأمير المؤمنين عثمان ههنا داخلنا بنى هاشم لا تشر فضلهم
لمكانك الذى وضع الله فهمهم كجروى الشافعى وأودود والتسائى بل الجواب أن المراد قرابة النصرة والتسبب معا وهم لم يكونوا
داخلين فيها فلاخراج وانما هو بيان تقرير ولذا قال عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام في جواب ما رضى الله عنه ما انما
بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد هكذا وشيئين أصابعه كجرووه وقالوا انما سبقة بنى اسرائيل قيدت بعد زمان وهذا انما
يتم لو كان النزاع عامامتنا ولا تقيد المطلق أيضا فان البقرة مطلقه غير عامة قلنا كان الأمر ألا نذكر بقره مطلقه ثم نخفت
فقدت كاحص عن ابن عباس وسجي ان شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة * التخصيص الى كم) أفراد أى منتهى التخصيص
ما هو (فالأكثر) قالوا يجوز (الى الأكثر) وفسر الأكثر بالرائد على النصف وهذا غير محصل فان أفراد العام غير محصورة
في الأكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الأكثر (وقيل) ينتهى الى ثلاثة (وقيل) ينتهى الى اثنين (وقيل) ينتهى الى واحد وهو
مختار الخفضة) وما قال الامام غير الاسلام العام ان كان جمعا فصيح تخصصه الى ثلاثة لانها أقل الجمع فالمراد منه على ما قال
الشيخ ان الهمام الجمع المنكر على ما سيجي بتحقيقه ان شاء الله تعالى (لنا) ولا يجوز أن كرم الناس الاجهال وان كان العالم واحدا
اتفاقا) وسيجي أن هذا يختلف فيه (وكذا سائر التخصيصات المقارنة) لان الكل سواسية في افادة القصر فكذا في قدره ثم هذا
الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في خبر الحفاء بل اقران غير المستقل ليس تخصيصا وقصر اعندنا
كما مر فلا يقاس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا يقع كثيرا سماعنا (تغيير بنى الجلب) الانتهاء (في الصفة
والشرط الى اثنين فقط) حيث قال الله بالاستثناء والبلد يجوز الى الواحد وبالتصل كالصفة يجوز الى اثنين وبالتصل في المحصور
القليل يجوز الى الاثنين وفي غير المحصور الجمع بقرب من مدلوله (تحكم) فان التعميدات الغير المستقلة كلها سواء وأيضا يجوز
انحصار الموصوف بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستقراء الغير المكذوب والانكار كما برهنا فافهم (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى
(الذين قال لهم الناس) إن الناس قد جعوا لكم أي لقتالكم (والمراد) بالناس الأول (تعيين من مسعود بنافق المفسرين)
فأريد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص (والجواب) كما في شرح المختصر وغيره (بان الناس لا عهد ولا عموم) له فلا تخصيص
فلا يثبت المدعى (مدفوع بان التخصيص كالعهد فاننا شرطنا المقارنة في المخصص) فالعام المخصوص أراده بعض ما يتناوله
بدلالة أمر مقارن كذلك في العهد أراده بعض ما يتناوله الصيغة بدلالة اللام المقارن وروايته لاشأن المعهود غير حقيقة
فلا يمكن أن يدعى أن ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فلم يبق الا قياس التخصيص على ارادة البعض في المعهود
وهو قياس في اللغة فلا يصح هذا واعلم أن دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد أن يكون له ذكرا سابق ولا ذكرا ميم سابقا

إذا اندرس خبر موته وحياته وقد انتظر تسعين ونضرت بالعزوبة أبيض نكاحها المصلحة أم لا وكذلك إذا عقد ولبان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق واستبهم الأمر ووقع اليأس عن البيان بقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ومحرومة على زوجها المالك لها في علم الله تعالى وكذلك المرأة إذا ناعد حضها عشرين ونقوت عند نكاحها بقيت ممنوعة عن النكاح هل يجوز لها الاعتدال بأشهر أو تكتفي بربيع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعا قلنا المستثنان الأولان مختلف فيهما فهم في محل الاجتهاد فقد قال عمر تنكح زوجة المفقود بعد أربع سنين من انقطاع الخبر

ولا هو كان معلوما عند المخاطبين حتى يقوم عليهم مقام الذكرا فلا عهد وعند عدم استقامته العموم متعين كما مر لكن في كون المراد نكاحا نظرا ودعوى الاتفاق ممنوعة غير مسموعة كيف وقد روى ابن اسحق والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لجراد الأسدي وقد أجمع أبو سفيان بالرجعة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قالوا رجعتنا قل أن نستأصلهم لنكرن على بقيتهم فبلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج في أصحابه يطلبهم فمضى ذلك بأسفيان وأصحابه ومر ركب من عبد القيس فقال أبو سفيان بلغوا أبا محمد أنا قد رجعتنا الرجعة إلى أصحابه نستأصلهم فلما مر الركب رسول الله صلى الله عليه وسلم يحمره الأسدي أخبره والذي قال أبو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون معه حسبا الله ونعم الوكيل فأنزل الله في ذلك الذين استجابوا لله والرسول الآية وتعامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرع للذين أحسنوا منهم وأتقوا أحرعظيم الذين قال لهم الناس الآية كذا في الدرر المنثورة ومثله روى عن ابن عباس أيضا فيها قال لليل الأتم أن علاقة الحجاز متحقة بين الواحد والكل وسماع الجزئيات غير منوط في جهة التجوز فيجوز استعمال العام في الواحد كاستعماله في المراتب الأخر المندرجة فيه ولم يوجد من اللغة منع ومن ادعى فعله البيان فتدبر الأكرن (قالوا وقال قتل كل من في المدينة) الحال أنه (قد قتل ثلاثة عدلغيا) وليس إلا ذلك كركلة العموم وإرادة الثلاثة (قلنا) اللغو غير مسلم إلا إذا يذكر المخصص وحينئذ لا يجوز التخصيص أصلا لا إلى الثلاثة ولا إلى الأكرن (وإذا ذكر المخصص معه) الدال على أن المراد الثلاثة (منعنا اللازمة) وهو عدلغيا فان قلت كيف لا يعدلغيا وقد انحط الكلام عن درجة السلافة قال (وأما انحطاط الكلام عن درجة السلافة فليس الكلام فيه) وأما الكلام في الصحة لغة ثم انحطاط التاميك واذالم يكن التعبير بالعام عن الثلاثة أو الواحد لنكتة وحينئذ ينحط الكلام أيضا إذ يفي أكثر عند دخلو التعبير عن النكتة وأما إذا كان نكتة كما إذا كان الثلاثة أو الواحد بحيث يكون قوام البلديهم وقد قلناهم وقال قلت كل من في البلدا إقامة لهم مقام الكل فالانحطاط ممنوع وعما ذكرنا ندفع ما يقال أن المقصود من المسئلة أن يحمل في الكلام الإلهي والحديث النبوي على التخصيص إلى الواحد أو الاثنين ولما كان هذا موجبا لانحطاط الكلام عن درجة البلغة لا يمكن جل الكلامين وهما أفصح كل كلام عدا هاهنا كلام البشرية وانداسم المحجب الانحطاط فقد لازم أن يصح التخصيص إلى الثلاثة وما دونه في كلام الشارع فتدبر المجوزون إلى الثلاثة أو الاثنين (قالوا أنقصر للعامة على بعض المسمى وهو) أي المسمى (في الجمع ثلاثة) عند الجزاء إلى الثلاثة (أو اثنين) عند الجزاء إلى الاثنين فان قلت هذا الاستدلال لا يعم المطالب فان العام ربما كان غير الجمع قال (ولعلهم جوروا) التخصيص (في غير الجمع إلى الواحد) وهذا على الإطلاق غير صحيح فان الشيخ أبابكر بن القفال قد سوى بين صيغ العموم جمعا كان أم مفردا نعم قد صرح صدر الشريعة واتخذنا مذهبنا وظنوا أنه مذهب الخبر الهمام إلا ما عدا ذلك بل الذي قال هكذا وصار ما ينتهي إليه الخصوص نوعين الواحد فيما هو فرد بصيغته وألحق بالفرد أما الفرد بصيغته فكل الرجل وما أشبه ذلك وإن الخصوص يصح أن يبقى الواحد وأما الفرد جمعا فكل قوله لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد أنه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد وأما ما كان جمعا بصيغته ومعنى مثل قول الرجل إن اشتريت عبيدا أو تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص إلى الثلاثة انتهى وقصر كلامه صاحب الكشف بأنه يجوز في المفرد العام والجمع المعرفة العامة التخصيص إلى الواحد والمراد بالفرد بصيغته الأول وبالقرء بالمعنى الثاني وأما الجمع بالمعنى والصيغة فتخص بالجمع المنكر فتختص فيه هو الثلاثة واختار الشيخ ابن الهمام أيضا هذا الترجيح وأما تسمية إطلاق الجمع المنكر على الثلاثة فتخصيصا فلعلها لأنه يسمى الجمع المنكر عا ما فاطلاقه على البعض يكون تخصيصا

وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد تصير إلى قيام السنة على موته أو انقضاء مدة يعلم أنه لا يعيش إليها الآن حكما بما عوته
بغير ريشة فهو بعيد الاندراست الأخبار وأسباب سوى الموت لأسباب في حق الخامل الذي كثر النازل القدر وإن فسختنا فالصحيح إنما
يثبت بنص أو قياس على منصوص والمنصوص أعذر وأعوذب من جهة الزوج من عسار وجب وعنة فإذا كانت النفقة
دائمة فغايتها الامتناع من الوطء وذلك في الحضرة لا يؤثر كذلك في الغيبة فإن قبل سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها
فيعارضه أن رعاية جانبها أيضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم وجهته إلى غير ذي غيبة ولعله محبوب أو مريض

ثم إن مراده عن تنهي تخصيص الجمع المنكر المنتهى باعتبار المعنى الحقيقي صرح به صاحب الكشف أيضا لأن هذا الخبر حوز
إطلاق الجمع على الاثنين مجازا هذا تقرير كلامه لكن على هذا ينبغي أن يكون العام المخصوص ولو إلى الواحد حقيقة كما هو
مختار الإمام شمس الأئمة والأئمة لا يكون حقيقة فانت المقابلة بين انتهاء تخصيصه وتخصيص الجمع المنكر فتدبر والله أعلم بمراده
الكرام (قلنا) لا نسلم أن المسمى في الجمع العام ثلاثة أو اثنين بل (عمومه باعتبار الأحاد لا الجماعات) فالجمع العام والمفرد
العام سنان فتدبر (مسئلة) «العام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا» معلوما كان المخصوص أو مجموعا (عند أبي نور)
من كبار أصحاب الإمام الشافعي الظاهر أن قوله عام في المستقل وغيره لأن الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لا يبقى شيء من
العام حجة إلا قليلا كالإيجي (ورد بأن أخص المخصوص) وهو الواحد (مقطوع والالكان) إخراج البعض (نسخا)
وابتلا للعام بالكلية (للتخصيص) له وإذا كان أخص المخصوص مقطوعا كان حجة فيه فلا معنى لسلب الحجية بالكلية (إن)
قبل الواحد الغير العيني (بجمل) فلا يكون حجة (قلنا) إجماله (عموم فانه) واحد (أي واحد كان) فهو مطلق وهذا
ليس بشيء فإن الحكم في العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده واحدا كان أو كثيرا وهو غير معلوم لا مخاطب فيكون مجازا
قطعا لأن الحكم فيه على بعض ما أو الباقي بعض فتدبر (أقول) يرمثه على الجمهور (في) المخصص (المبهم) فانه لا يبقى
عندهم حجة مع أن أخص المخصوص متيقن (فتدبر) فإن قلت فرق بين مذهبه ومذهبهم فأنهم قالوا ليس بحجة لعدم
العلم بالمراد في حق العمل لكنه حجة في حق الاعتقاد بحجة أخص المخصوص وأما مذهبهم فهو أنه ليس بحجة أصلا فيرد عليه
أن أخص المخصوص مقطوع بفصل الاعتقادي وعلى هذا لا يصح الجواب بحدث الأجل قلت من أين علم أن مذهبهم انطال
الحجية علميا حقيقة المراد على بل الذي يظهر من دليل الذي ذكره المصنف أن أحد المجازات متعين لكنه مجهول فهذا هو
وجوب الاعتقاد وينبغي وجوب العمل وكيف يجزئ مسلم على التوفيق في اعتقاد حقيقة كلام الشارع (فتدبر وقيل)
العام المخصوص (حجة في أقل الجمع) لعل زعمه أنه أخص المخصوص وهو مقطوع (وقيل) العام (حجة إن خص بمقتل)
غير مستقل وليس حجة إن خص بمقتل وهو مختار الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي والإمام عيسى بن أبيان في رواية أبي عبد الله
الجزائي وعندهم ليس المخصص المستقل وإنما يفصل في كتب مشايخنا والمصنف إنما احتاج إلى التفصيل بالتفصيل وغيره
لأنه جرى على اصطلاح الشافعية ثم أعلم أنهم إنما يقولون بطلان الحجية إذا كان المستقل كاللاغز من العقل وغيره
(و) قال (الجمهور) العام المخصوص (بهم ليس حجة خلافا للغير الإسلام) الإمام وشمس الأئمة والقاضي الإمام أبي زيد
وأكرم معبري مشايخنا (في) المخصص (المستقل) بل لا يخص عندهم الأهوية عندهم حجة نظرية (وقيل) إذا كان
المخصص مستقلا بهما (يسقط المبهم والعام بقي كما كان) واليه مال الشيخ أبو معين منا (و) قال الجمهور العام المخصص
(يعين) حجة (ظنية لا اعتدأ كثر الخصة إذا كان غير مستقل) بل ليس هو مخصصا عندهم (قالوا أنه) أي المخصص يعين
غير مستقل (الآن) بعد التخصيص (كما كان) قبل التخصيص حجة قطعية (لأنه) بدل العينية بالمخصص من العام
(يعين) كما استدلو بقوله تعالى يوصيكم الله الآية مع كونه مخصصا بالقائل والعبدة والكافر إذا كان المورث مسلما وبالعكس
وبقوله تعالى وأما ملكك أعانهم مع كونه مخصصا بالاخت الرضاغة وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة مع كونه مخصصا
بالمستأمن وغيرهما من العومات المخصوصة والإمام غير الإسلام استدليه على كون العام المخصوص ولو بالهم حجة وهو إنما
ينزل ثبوت الاستدلال به مع جهالة المخصص وما قالوا أنهم استدلو بقوله تعالى وأحل الله البيع مع كونه مخصصا بالجمهور
كما قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم من الدنيا ولم يمين لنا بأمين أبواب

معدور اضار به فقد تقابل الضرر ان وما من ساعة الا وقدم الزوج فيها ممكن فليس تصفه هذه المصلحة عن معارض وكذلك
اختلف قول الشافعي في مسئلة الولين ولو قبل بالفسخ من حيث تعذر اضاء العقد فليس ذلك حكما مجردا لمصلحة لا يعتد بأصل
معين بل تشهد له الاصول المعنية أما ناعد الحصة فلا خلاف فيها في مذهب الشافعي ولم يبلغنا خلاف عن العلماء وقد
أوجب الله تعالى الرتب بالأقراء الاعلى الا ان يشن من المحيض وليست هذه من آيات وما من خلفه الا وتوقع فيها هجوم
الحيز وهي شبهة فتل هذا القدر لتأخر لا يسلطنا على تخصيص النص فانما لم نال من الشرع يلتفت الى التوارد في أكثر الاحوال وكان

الربا فانقوا الربا الى رتبة فانما يصح لو كان الربا مجعولا عند المستدين ومعنى كلام أمير المؤمنين أنه لم يبين الحال في باب منه
أنه من أم لا ولو كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاليته وكشف القناع أن ثمرة كيف قال فانقوا الربا الى رتبة
ولو كان الربا غير معلوما أمرنا بالتعاضد وعما فيه شبهة فتدبر (و) لنا (بقاء التناول الباقي) بعد التخصيص (بلا مانع)
من العمل (وهو) أي المانع (الاجمال) لكونه راجحا في التبادر فالخلاف المخصوص بالمهم فانه يبقى بمجمل (و) لنا
(عصيان من قيله) أي كرم بني عقيم ولا تكرم فلان لم يكرم) واحدا من بني عقيم فلم يكن حجة لما حكم بالعصيان (واستدل)
على احمية (بان دلالة على فرد لا تتوقف على دلالة على فرد آخر) منه (والا) أي وان توقفت (لزم الدور) على تقدير
توقف دلالة كل على الآخر (أو التحكم) على تقدير توقف بعض معين على بعض آخر فقط ولأننا اذا لم نتوقف دلالة كل
على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا تتوقف على الدلالة على المخرج فبقي الدلالة فبقي حجة (وأوجب بان دور المصلحة) وهو
عبارة عن التلازم بين الشئين (لا يتبع وسيند فلا يوجد ان الامعاء وان أمكن نقول أحدهما بدون الآخر كما لو في علته
واحدة) وهما يجوز أن يكون بين الدلالات على كل فرد دور معينة وتلازم فلا توجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا
يتم المطلوب ولو ثبت في ابطال التلازم بين الدلالات بأنه يفهم بعد التخصيص وينتسب بدون البعض فلا تلازم عادلى
الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كالا يخفى (وأما القضية فلأنه) أي المخصص (ينضم حكما
شرعيا والاصل فيه التعليل) فيقتل أن يكون معللا بعلته تكون موجودة في البعض الباقي في العام (فأمكن) أي احتمل
(قياس مخرج بعضا آخر وهذا احتمال) ناشئ (عن دليل فليس) العام (الآن كما كان) بل لم يكن قبل احتمال التخصيص
ناشئ عن دليل والآن نشأ عنه (أقول لا تقرب) فانه لا يدل على أن كل عام مخصص يكون نظريا (فان العام المخصص
يجوز أن يكون في خبر) والمخصص أيضا خبر فلا يحتمل التعليل اذ التعليل إنما يكون في الانشآت (ككلمة التوحيد) فان
عامها مخصص بالاستثناء (وهي قطعة فتدبر) ولا يصح الجواب بأن كلمة التوحيد على عرف الشارع فانه لا بدعى المناقشة
في المثال والاشكال إنما هو بكل خبر فانه غير صالح لأن تعلل فالخبر في الجواب التخصيص بالغابات الواقعة في الأحكام الشرعية
ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد إشارة الى أنه اختار القضية في الكل من العوام
المخصوصة سواء كان مخصصا أم لا على خلاف رأى الحنفية فانهم أنما يقولون بالقضية في المخصص بالكلام المستقل
فقط وهذا موضع تفصيل ينهل على وجهه فرق الحنفية على ما أعطى هذا العبد به برجته فاستمع ما ينلى عليك من مواهب
الرحمن من الحق الصراح فاعلم أن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا تصدح حكما شرعيا فالحكم العام فلا وجه
للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في العام وأما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد بأخراج البعض فيهم معنى
مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للركبات فيحكم بحكم الصدور عليه وهذا هو معنى كون الاستثناء تكملة للباقي بعد
الاستثناء ولكن في ذكر العام تم إخراج البعض والتعبير بهذا المقتضى الباقي إشارة الى أن المستثنى متصف بحكم مخالف
للسد فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى
أيضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعلته فتدبر في الباقي فان فيه ابطال القاطع وهذا الوجه أيضا
ظهر لا عدم قبول التعليل للصفة والشرط والغاية وان أفادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام المستقل فانه ليس العام مقيدا
به بل هو مفيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام ظاهرا وهو لما فرضته قرينة على أن المراد بالعام بعض أفرادها فإفادة العام
الحكم موقوف على إفادة المخصص الحكم فيفيد الحكم على ما لا يتناول المخصص بعد إفادته وقبل اعتبار حكم المخصص لا يفيد

لا بعد عندي لو اكتفى بأقصى مداه الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجب المدغم تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعدد فان قيل فقد علمت في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة فليقل هذا بالأصول الصحيحة لصراحتها بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل قلنا هذا من الأصول الموهومة اذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأناردنا الصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود ففهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح القريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي

للعام شأنا والتعليل بمقارن لحكم المخصص ولا يقوى العام على منعه لأنه لا حكمه في هذه الحال وإذا ثبت التعليل فهو جوب في السابق تغيرا ويخرج بعضا آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا أوجب الاحتمال في العام هذا ما عندني في تقرير كلامهم في هذا يدفع ما قيل أن الانسليم صحة تعليل المخصص بعلة متخرجة عن العام بعضا آخر وكيف يصح ومن شرط التعليل أن لا يوجد نص مخالف في المقس عليه وهما العام موجود ذلك لأن العام لا يفسد حكما قبل اعتبار المخصص لأن افادته موقوفة عليه والتعليل بمقارن لحكم المخصص فلا يكون العام عارضا للتعليل وبما قرنا يندفع أيضا أنه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في افادة الحكم فيصح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لأن حكم المستثنى منه غير موقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لإفادة الحكم على ما يصدق هذا المقيد وفهم الحكم في المستثنى فلهذا لا يصح تعليل الحكم الضمني بالمعارض بل يدل عليه الكلام بالوضع فإنه مقطوع أيضا ولا يلحق سقوط النقص بما إذا كان الكلام المقيد بحكم مخالف لحكم العام لكن في غير ما يتأوله العام كما إذا قيل حل البيع وحرم المسير فإنه يحتمل التعليل بعلة توجد في بعض العام فيوجب الظنية وذلك لأن حكم العام غير متوقف ههنا على حكمه بما قرناه بالتعليل بل مفيد الحكم بالوضع فلا يصح التعليل المذكور لا بطلان القاطع وتبين ذلك أيضا سقوط ما يتوهم ورود أن المخصص كأنه يصلح للتعليل كذلك العام فيلزم تنسية المخصص باحتمال العام التعليل المتخرج لبعض أفراد المخصص وذلك لأن حكم المخصص قد ثبت أولا وحكم العام يتوقف عليه ويثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تغيره بحكم المخصص الثابت وبأن ذلك أيضا سقوط ما قيل أن يذهبكم جواز تخصص العام بالمخصص الكتابي بالقياس وخبر الواحد ولا يجوزون تخصص خبر الواحد بالقياس استدعا فقد جعلتم هذا العام أضعف من خبر الواحد ومساو بالقياس أو أضعف منه وهذا لا يلزم من دليلكم فإن غاية ما يلزم منه لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه وأما أصول الضعف إلى هذا الحد فلا وذلك لأن ما يلزم من دليلنا وقوع الاحتمال فيه من التعليل والقياس فزعم مساوؤه آياه بل ضعفه منه بخلاف خبر الواحد فإن الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة ولا يكون القياس مغيرا آياه كافي هذا للعام هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فاحفظه فإنه حقيق بالحفظ ولقد أطنبنا في الكلام لما ارتكز في كثير من الأذهان من عدم صفاء ما أوردنا الخفض من البيان حتى سمعت بعض العلماء الأعلام المشار إليهم بالبيان يقول أنها مقدمات شرعية لا قضايا برهانية بل حسوسية وأفرا ومن ههنا سقط استدلال الشيخ الإمام أبي الحسن الكرخي من أن عدم العلم بالعلة لا يوجب جهالة في العام فلا يدري كبري لأن التعليل ليس مقطوع انما هو محتمل فلا يورث الاحتمال خروج البعض الآخر وجهه بالقطع وعدم العارية حتى يورث جهالة فيه فتدبر (قال) الإمام (خبر الاسلام للمخصص شبه بالاستثناء لا تراجه البعض) أي لاخراج المخصص بعض أفراد العام عن الحكم من بدء الأمر وفادته الحكم على الباقي كافي الاستثناء (وشبه بالتاسخ لاستقلاله) أي لكون هذا المخصص كلاما مستقلا (فإذا كان) المخصص (مجهولا لا يبطل ذلك) المخصص (شبه بالتاسخ لبطان التاسخ المتجهول) فكذلك ما يشبهه (ويبطل العام) بجهالته (شبه الاستثناء لتعدى جهالته إليه) أي يصير العام مجهولا لجهالة الباقي فيجهالة الاستثناء فكذلك ما يشبهه من المخصص (وإذا كان) المخصص (معلوما شبه بالتاسخ يبطل العام لصحة تعليله) أي تعليل المخصص لكونه كلاما مستقلا كالتاسخ فإنه مستقل لأنه كما يصح تعليل التاسخ بغير تعليله وإذا صح التعليل وهي غير معلومة فلا يدري كم يخرج به (فيخرج المتخرج) فيجعل الباقي (وشبه الاستثناء ببق قطعته) كما كان لأن الاستثناء لا يغير العام عما كان عليه قبله من القطعية وإذا اقتضى أحد الشبهين البطلان بالكلية في صورتها لجهالة العلم والآخر البقاء على ما كان (فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين) لأن عمل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك (بل ينزل من القطعية إلى

باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت إلى حفظه مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة من سلكه القياس أصل معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتغاير الأمارات تسمى لذلك مصلحة من سلكه وإذا قصرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للتدافع في اتباعها بل يجب القطع بكونها محجة وحيث ذكرنا خلافا فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ولذلك

الظنية للشبهين) المورثين الشك فيظهر في حق العلم دون العمل (وفيه نظر ظاهر لأن شبه التنازع ليس في) المخصص (المجهول الالفاظ والمعتبر المعنى) وليس في المعنى مشابهة كيف والتنازع زافع بعد ثبوت الحكم وهما من بدء الأمر بالحكم على الباقي كما في الاستثناء العام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فإنه عام في المعلوم والمجهول وبه فهم تجاوز الحد وأمر في سوء الأدب وقال هذه مقدمات شرعية لا علمية وتحقق كلام هذا الخبر الامام البارع في الفن أن المخصص لكونه كلاما مستقلا غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس إلا لأنه مفيد للحكم بخلاف الحكم العام في بعض الأفراد فيفهم منه أن المراد بالعام سوى ما يتناول هذه اختصاصه لأجل المعارضة كما أن التنازع رفع الحكم لأجل المعارضة وهذا شبه معزى وليس كالاستثناء فإنه قيد المستثنى منه ووضع لإفادة الحكم على هذا المقيّد يفهم ضمنا الحكم على غيره الذي هو الخارج ثم إن المخصص يحكم على أن الحكم على بعض أفراد العام من بدء الأمر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعين بهذا المقيّد ففي المجهول شبه التنازع يقتضي أن يبطل المخصص لأن المهم لا يصلح معارضا وهذا يبطل التنازع المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل إلى الظنية فان قلت كيف لا تنفع المعارضة فحين قال اقتتل المشركين ولا تقتل بعضا منهم قلت على هذا يلزم أن يصح التسليم أيضا وقد نهوا عنه وفي المعلوم بالعكس كما قررنا فقد ظهر أن هذه مقدمات علمية لا شرعية بأصلا ثم إن القول بان صحة التعليل تبطل العام لعله تنزى على تسليم ما نبى عليه الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم أورد الشيخ ابن الهمام أن القول ببطلان العام لجهة القياس يخرج الوجهة للجهة في الباقي لا يتأتى على رأيه فإنه رضى الله عنه لا يبطل العام بمحالة المخصص وأجاب بأنه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البصّ عن المخصص ولما كان احتماله قائما يبطل العمل حتى نطق أنه لا تعليل هذا وهذا الإراد لا رد فله رجه الله بطلان العام يبطل ههنا بل إنما قال إن هذه الجهة لا تقتضي بطلان العام وهو رضى الله عنه لم يتفهم بل يقول إن مقتضى الجهة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لما منع آخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما أفاد في الجواب فغير مرضى فان التوقف في العام إلى البصّ عن المخصص لم يقبل به منا أحد كما يلوح من الأسرار وإن شئت أن تقرّر الكلام فتخوّل أخضر فقل إن المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صاحبه معارضا للصل العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الموجود فافهم أتباع الشيخ أبي ثور (قالوا بطل العموم) بعد التخصيص (وما تحته) إلى الواحد (محازات) محتملة وليس شيء منها أولى بالارادة (فكان مجازا) وهو ليس محجة (قلنا ذلك) أي الاجمال (إذا كانت المحازات متساوية وههنا الباقي) بعد التخصيص (راجع لانه أقرب) إلى الحقيقة ويتبادر ذهن اليه * مسألة * العام المخصص مجاز عند جماهير الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري (ومشاهير المعتزلة وقال الحنابلة) وأكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام) شمس الأئمة (السرخسي) منا العام المخصص (حقيقة وقال امام الحرمين) من الشافعية (وبعض الحنفية) ومنهم صدر الشريعة العام المخصص (حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه) إلا أنه عند هذا الصدر مخصص بما إذا كان مخصصا بالمستقل بل لا تخصيص إلا به (و) روى (عن الشيخ) الامام أبي بكر (الخصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية) العام المخصص حقيقة (إن بقي غير مخصص) روى (عنه) كما نقل الحنفية وهم ينقل مذهبه (أجدر) فانهم أعرف بذهب مشايخهم لاسيما مثله العام المخصص (حقيقة) (إن كان الباقي مجازا) (وقال) أبو الحسن المعتزلي (وبعض الحنفية) العام المخصص (حقيقة) (إن خص بغير مستقل) (وإن خص بمستقل مجاز وما عرفت خلاف بين الحنفية في أن العام المقرن بشرط أو صفة أو غاية أو استثناء ليس مجازا البتة وإنما وقع الخلاف فيما خص بمستقل ولفظ

قطعة بكون الاكرام مبيحة الكرامة الردة وشرب الخمر وأكل مال الغير وترك الصوم والصلاة لان الحذر من سفك الدم أشد من هذه الامور ولا يباح به الزنا لانه مثل محذور الاكرام فاذا امتنعوا في مسألة الترس ترجع اذ الشرع مارج الكنس على القليل في مسألة السفينة ورجع الكل على الجزء في قطع البدن كله وهل يرجع الكل على الجزئي في مسألة الترس فيه خلاف ولذلك يمكن اظهار هذه المصالح في صيغة البرهان اذ نقول في مسألة الترس مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة مقصود الشرع فان قيل لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة فلناقهر الكفار

البعض ليس في موضعه قال (القاضي) أبو بكر الباقاني من الشافعية العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو استثناء) والمخصوص بغيرهما مجاز (و) قال (عبد الجبار) المعتزلي (على ماشتهر عنه) العام المخصوص حقيقة (ان خص بشرط أو صفة) وان خص بغيرهما مجاز (وقيل) هو حقيقة (ان خص بلفظي) ومجاز ان خص بغيره كالعقل أو الحس أو العادة (فهذه ثمانية مذاهب لنا أنه حقيقة في الاستغراق اتفاقا) عند كل من رآه أنه صيغة (فلو كان للباقي أيضا حقيقة) بعد التخصيص (لزم الاشتراك) اللفظي بين الكل والبعض (هذا خلف) للاجماع على بطلانه ولأن الاشتراك خلاف الأصل ولانه يلزم اشتراك لفظ في معان غير محصورة لان التخصيص الى الواحد وما فوقه من المراتب الى الاستغراق غير محصور والقول بتعوز الاشتراك بين الكل والقدر المشترك فكان مراتب التخصيص من أفرادها فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة لا يجدي فان الكلام ههنا في الاطلاق على البعض بمخصوصه ولا يكتفي بكونه حقيقة فيه الوضع للقدر المشترك فافهم وهذا الدليل لا يترتب القصر بغير المستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض ومستتلفه بل مستعمل فيما وضع له الوضع الاول وهو الكل فلا يكون مستغراقا ولا محاذيا فان العام في الشرط مستعمل في الكل وهو متعلق بالحكم التعليلي لكن لا يتعز الجراء في بعض الأفراد لفقدها الشرط وفي الغاية اما العام مستعمل في الكل والحكم على الأفراد التي قبل الغاية واما اعتبار تقيد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومها في أفرادها هذا المقيد على كلا التقديرين لا قصر ولا استعمال في بعض ما وضع له أصلا وفي الاستثناء العام اما الحكم على ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة انما العموم من الوضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة وفي بدل البعض العام مستعمل كما كان لكن المقصود بالحكم البدل وقد مر مشروحا (واعترض أولا) كما في شرح المختصر (بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص (باق وخروج البعض طرأ من المخصص) فلا اشتراك ولا مجاز (أقول) في دفعه (ان أراد) المعارض بقوله ان ارادة الاستغراق باق (ارادته تعقلا) حيث يتعلل الكل (في كل مجاز كذلك) فان تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية (وان أراد) ارادة الاستغراق (استعمالا) بأن يكون مستعمله (فلاشك أن الحكم) في العام المخصوص (على البعض والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناط الحكم) فلا ارادة للاستغراق استعمالا لابل البعض فالمجازية أو الاشتراك لازم (على أنه) لو كان مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض (يقضي لغوا ضرورة أن الحكم على البعض يتم بالبعض) أي يتم بآرادة البعض المتعلق بالحكم وآرادة البعض الآخر معلوفافهم وقد أجيب عنهما بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم أخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي بالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج عنه البعض وبعبارة أخرى مثل هذا مثل الكتابة فان هيأته كرتي ويكون مناط الحكم شيء آخر يكتبه به مثل طول الجاد فكذلكها هذا المذكور العام والمقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طرأ الى التفسير غاية أنه أطول من التعبير بفهمهم آخر ولا تعوقه ومثله مثل أنت وابن أخت خالتك طرأ بقان التعبير والأول أقصر والثاني أطول فاندفع الجوابان وهذا الخاتمة في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله واندرجته تحت القاعدة يصح فيه الحكم بان العام مع التقيد يعبر عنه الباقي وهو دال على عدم دلالة المركبات بالوضع النهي كما قلنا أو بطريق الكتابة كإفيل وأما المستقل فلا يصح ذلك فيه فانه ليس مرتبطا بالعام بل مفيد للحكم معارض لحكم العام في بعض الأفراد ولدفع المعارضة بصير قربة على أن الحكم في العام على البعض الغير المتناول له هذا المخصص في الضرورة يكون العام مستعملا في البعض فقط والأثر اللغو قطعاً وأيضاً ليس الاستعمال الاطلاق لفظ على معنى لا يكون ما استفاد منه مناط الحكم ولاشك أنه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قربة عليه فتدبر وتشكر (و) اعترض (ثانياً بان ارادة الباقي في العام المخصوص (ليس موضع

واستعلاء الاسلام مقصود وفي هذا استئصال الاسلام واستعلاء الكفر فان قيل فالكفر عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا مخالفة المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة أحد المقصودين ولا بد من الترجيح والجري بمحقق بالإضافة الى الكلي وهذا جري بالإضافة فلا يعارض بالكلي فان قيل مسلم أن هذا جري ولكن لا يسلم أن الجري بمحقق بالإضافة الى الكلي فاحتمار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص قلنا قد عرفنا ذلك لانص واحده معين بل بتقارير أحكام واقتراح دلالات لم يبق معاشك في أن حفظ خطة الاسلام ورعاية المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين

واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه (بل) ارادته (بالاول) والاستعمال به (بخلاف المشترك) فان فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر (و) بخلاف (المجاز) فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة (ودفع بان لا كلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل كما كان قبل التخصيص) ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض (بل) الكلام (في ارادته بخصوصه بقرينة التخصيص) فاز الكلام في المخصوص من العام (وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان) فان كان له الوضع للاستعمال والافعال المجاز وان قرر بان في التخصيص استعمال في الكل والحكم على البعض كالمقرر به الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من أنه يتم في غير المستقل دون المستقل والآن أن تقرر الاعتراض بان الاستعمال في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان يقصده من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم المتعلق بالعام متعلق بكل واحد واحد من أعمدة غاية ما في الباب أن مع ارادته ارادة بعض آخر متعلق الحكم كذلك بعد التخصيص أيضا استعمال في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك لأنه سقط الحكم على بعض آخر المخصص وهذا لا يغير الاستعمال الاول في الباقي واذا لم تعدد الاستعمال الوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر الدولات التفتيشية فان فهم الجزء هناك في ضمن فهم الكل وليس مناط الحكم واذا أريد الجزئية بخصوصه صار منفهما بالذات ومناط الحكم كذلك فاختلف الاستعمال ولأن أن نجيب عنه بأنه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما لكون مناط الحكم بالذات للكل على الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل وأما الآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه أعماهة لم يصح الحكم عليه ويبقى آخر مسكوتاً أو مبتدأ في الحكم المخالف فهذا الاستعمال مغاير للاستعمال الأول فان كل وضع آخر فالاشتراك لازم والا فالحجاز فافهم (و) اعترض (ثالثاً كما قال) الامام شمس الأئمة (الشيخ أبي الصغرة للكل) فانه موضوع له (وبعد التخصيص البعض هو الكل) فهي مستعملة في موضعها أولاً فلا اشتراك ولا تحوز (أقول) هذا من دفع (فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة أو عرفاً ولذلك) أي لكونه مستغرقاً لما يصلح له (لم يكن الجمع للعهودين عاماً) واذا كان مستغرقاً لما يصلح له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير موضوع له لكان مشتركاً وتوجيه كلامه بان العام موضوع لاستغراق جميع أفراد معني اللفظ إن مطلقاً فالاستغراق لجميع أفراد المطلق نحو الرجال وان مقيداً لجميع أفراد المقيد نحو علماء البلد والعام والمقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء أو الرجال الأعلاماء لا يتم الا في غير المستقل وهذا النصير الامام لا راجحاً ومخصصاً وكلامه أعماهة في العام المخصوص بالمستقل فتدبر (الحناية ومن وافقهم) من الشافعية والفقهاء (قالوا أولاً للتناول) للباقي بعد التخصيص (باق كما كان) قبل (وقد كان حقيقة قبل) فهو حقيقة الآن (قلنا) لانسلم أن التناول له باق كما كان قبل بل (كان) التناول قبل له (مع غيره) فانه كان للكل (والآن) التناول له (وحده فقبل هذا) أي كون التناول له وحده (لا يغير صفة تناوله لما يتناوله) وأما غير تناوله للفرج (قلنا) لانسلم أنه لا يغير صفة التناول (بل) نقول هو (مغير لأن ذلك التناول كان في ضمن الكل إجمالاً وهذا) أي التناول الذي يذهب التخصيص (له بخصوصه) ثم انه لو كان الأمر كذا كر كان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولاً له والآن أيضاً متناول ولم تغير صفة التناول فافهم ويدكر ما أسلفناه فانه يفعل كثيراً (و) قالوا (ثانياً يسبق الباقي) بعد التخصيص (الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا) لانسلم أنه يسبق الى الفهم عند الإطلاق بل (يشاور مع القرينة وهو دليل المجاز) ويحكم أن يحرمه معارضة (قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة) فانه كان مفهوماً قبل أيضاً (أغنياً لاحتياج الباقي الى التخرج) فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة (و) يدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا (ارادة الباقي (في ضمن) ارادة الكل

في ساعة أو نهار وسيعود الكفار عليه بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما بحثنا كل مال الغريبالا كراما لعنا بان المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة الى الدم وعرف ذلك بأدلة كثيرة فان قيل فهل افهمتم أن حفظ الكثير أهم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي الاكراه وفي المحصة قلنا لم نفهم ذلك اذا جعلت الأمة على أنه لو أكرم شخصان على قتل شخص لا يحل له ما قتلته وأنه لا يحل لمسلمين كل مسلم في المحصة فتع الاجماع من ترجيح الذكوة أمار ترجيح الكلي فعلاوم إما على القطع وإما بنظر قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ولم يرد نص على خلافه بخلاف الذكوة اذا اجماع في الاكراه وفي المحصة منع منه فبهذه

وهذا أي ارادة الباقي بخصوصه (لا يعلم بدون القرينة) وهو علامة المجاز فتدبر ثم تذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط (قال الامام) في الاستدلال (العام كتركرا أحاد) فكل رجل عزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا أنه وضع العام له ليسهل التعبير (وفيه) أي في تكرير الاحاد (اذا بطل ارادة البعض لم يضر الباقي مجازا) فكذلك العام (قلنا ليس) العام (مثله) أي مثل تكرير الاحاد (من كل وجه) بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير ألفاظ متعددة مستعملة في معان متعددة يبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد للفظ واحد فإذا بطل ارادة البعض تغير استعماله قطعاً (أقول و) قلنا (أيضا لا تقرب) فيه (فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار) وقد كان داخل في المدعى (بل ينافسه كما لا يخفى) لان في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يضر الباقي مجازا أصلاً فكذلك ههنا ولعلنا نقول هب أن العام كتركير الاحاد الا أنه اذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار في المعنى قلنا في حثيثان حيثنة أنه بعض الاحاد المتكررة وهذه الحثينة حقيقة وحثينة كونه مقصرا عن بعض آخر وهذه الحثينة مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى يكلف بيناه كما يفهم من التحرير والجواب أن الباقي بالحثينة الأولى هو مدلول مطابق للفظ فلازم الاشتراك لكونه موضوعا لكل أيضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ولتم ما قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف للاجماع على أن لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد يعنى واحدا لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم وقال (أبو الحسين) لو كان الاخراج بالاستقلال وجب تجوزا في العام (لزم كون المسلم للعهد مجازا) بيان الملازمة أن غير المستقل كالاستثناء ونحوه قس في العام وهو مقيد به كأن التعيين قديم مستفاد من الالام فلا وجب التقيد التعوز فيه لأوجب في المعهود وقدم من الكلام ما يكفي لانعام هذا المرام وما أوجب به من منع الملازمة بان هذا العام انما صار مجازا لكونه استعمال في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين استفيد من الالام فساقت فانه قد ظهر لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما فهو مقيد يصدق على بعض الافراد فيراده هذا البعض فلا وكان فيه تجوز لكان من جهة التقيد وهو موجود في المعهود بعده فان مدخول الالام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من الالام فيستفاد معنى مركب تقيد يصدق على فرد معين أو أفراد معينة فتدبر (والجواب) عنه (كافي) المختصر بان المجموع المركب من الاسم والالام (هو الدال) على المعين المعهود وكل من جزأه كزأيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة (من دفع لانه بعد العلم بانها كلمتان) موضوع كل منهما للمعنى (بمجرد اعتبار) متناولا واقعية له (مع أنه قال الخصم) أي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص (على ما نقل عنه في المعتد) فانه نقل عنه أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا ولا مجموع الامر من العام والاستثناء حقيقة هذا ثم ان هذا القول بعينه محض واهل مراده أن العام في صورة التخصيص ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل واتما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي للركبات فتدبر (وما قيل) في الجواب (ان للعرف بالمعهود وضعين للجنس قبل دخول الالام) حالة التذكير (ولالمعهود بعده) فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام لان وضعه ليس الالام للكل (فلا يخفى ما فيه) لانه ليس الاسم موضوعا للمعنيين والالام الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس والالام للعهدية فيحصل من المجموع الشخص المعهود كهذا الانسان وفيه تأمل يظهر بالتأمل ولاننا لمنا أن العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء فيحصل من المجموع معنى هو الباقي وبعد النزول يمكن أن يقال مثله في العالم المقارن لغير المستقل ثم اراد أن يحقق الحق في وضع المعرف فقال (والحق أن لافرق بين المعرفة والنكرة لا بالاشارة الى المعلومة) في الاولى (وعدهما) في الثانية

الشروط التي ذكرناها يجوز اتباع المصالح وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً بل من استصلح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا وهذا تمام الكلام في القطب الثاني من الأصول (القطب الثالث في كيفية استئثار الأحكام من مثرات الأصول) ويشتمل هذا القطب على صدر ومقدمة وثلاثة فنون (صدر القطب الثالث) اعلم أن هذا القطب هو عدة علم الأصول لأن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتماعها من أغصانها إلى أنفس الأحكام ليست تربط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها والأصول الأربع من الكتاب والسنة

وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجي من التنوين وادخل عليه اللام الموضوع للإشارة وأسقط منه التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارعاً معهوداً فاللام ليس للتعريف الجنس ثم قد يقصد الإشارة لخصوص المقام إلى حصته المعينة المعهودة وقد يقصد إلى حصته منتشرة وقد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا تقصد الفردية أصلاً على حسب ما يقتضيه المقام كذا قال أهل العربية (وعلى هذا فمفهوم المعرفة بتعريف الجنس انما ينشأ من المقام) ونشأته من المقام تحتمل وجهين أحدهما أن يفهم الجنس المشار إليه من العرف ويعلم تحقيقه في كل الأفراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعاً وإن ارتضى به أكثر علماء العربية فإنه قد توأست دلال العصبية وضوان الله عليهم ومن بعدهم من المهرة بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم ينظر إلى أمر آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه متحقق في الكل بل انما يحكموا الانقسام بالعموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المعرفة باللام الجنس مستعلاً في العموم مجازاً وهذا أيضاً بعيد والانتقال من أحد معن العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس إليه ولم ينقل بل الذي توأموه جعلهم المعرفة على العموم من دون حاجة إلى قرينة دالة عليه وصرقهم إلى الجنس انما كان لاصراف من العموم (لكن عذوه من الصيغ الموضوعه) والعاذون هم أهل الأصول فاطبسة من الخفية والشاغية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية أيضاً وهذا أيضاً بطلان دلاله وأخصه على بطلان رأى أهل العربية فانهم أشدهمارة من أهل العربية فالقول بالخالف لاجتماعهم باطل البتة ثم أشار إلى ما قبل في تأويل الإجماع بقوله (الآن يقال صار) المعرفة باللام (حقيقة عرفية) في الاستغراق (فتدبر) وما قال أهل العربية باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً بعد عن الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر وإذا جاز حمل التبادر على كونه معنى عرفياً وفتح هذا الباب انشداً باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال أن المتعارف في الوضع العام للوضع له الخاص وإن كان أن الموضوع له جزئيات حقيقة للفهم الكلي الذي جعل له الوضع لكن يجوز أن تكون كلماته جزئيات وإذا عرفت ذلك فليعرف أن يكون لام التعريف من هذا القليل فانها مع اشارتها إلى معلومة الماهية تنوع إلى أقسامها المعروفة وحينئذ تكون تلك الأقسام معاني وضعية لها وعلى هذا عموم مدلولها كعموم مدخل كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وإن كان تكلفاً لكنه أوفق عذبه أهل العربية وعلماء الأصول انتهى ولعل وجه التكلف أن اللام لم يبق حينئذ موضوعاً لتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الأحاد والمعهودية وهذا مخالف لظواهر أقوال أهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والإشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا ينبو عنه قواعد الأصول وأيضاً شهد التنوع أن الحمل عليهم فيما إذا لم يستقم العهد والاستغراق ففهمهما بالقرينة وإذا لم ينقل عن أحد التكلم في جواب المستدلين به بإبداء احتمال واحد منهما فالخبر أن الاسم في حالة التذكير للجنس أو للفرد المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن هناك معهود لجميع الأفراد استغراقاً أو تأست دلال السلف به والمصلح لكلام أهل العربية يستحق أن يقال في حقه * ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر * هذا والعلم الحق عند علم الغيوب (و) قال (القاضي مثله) أي مثل ما قال أبو الحسين (الآن الصفة عنده كانه) الظاهر كأنها اختصاص مستقل فلم يجعل الخصوص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه وقال (وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج) والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظياً (بدليل أن الصفة قد تشمل) جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف نفسه تخصيصاً بل التخصيص فيه من خارج (كذا في شرح المختصر أقول) ليس الأمر كما ظن هو (بل) التخصيص بها (لفظية) لأن التوصيف تقييد وهو ضد الإطلاق ومن البين أن التناول حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وحينئذ فتكون الصفة مساوية للوصف قال (ولما يكون) التقييد (اعتبارياً) فلا

والاجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأسيسها وانما يحال اضطراب المجتهد واستنباطه استعمال الفكر في استنباط الاحكام واقتباسها من مداركها والمدارك هي الأدلة السبعة ومرجعها الى الرسول صلى الله عليه وسلم اذ منه يسع الكتاب ايضا به يعرف الاجماع والصادر منه من مدارك الاحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير وزى أن نؤخر الكلام في الفعل والسكوت لان الكلام فيها أو جزء واللفظ اما أن يدل على الحكم بصيغة ومنظومه أو بفحواه ومضمومه أو بعينه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول

يقاس عليه (على أنه منقوض بالشرط) فانه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه محضاً فالتمخصص فيه من خارج أيضا فلا يكون لفظياً (فتأمل) وقال الشيخ أبو بكر الجصاص الرأى الاستغراق في العام غير شرط فيمكن انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي أكثر من اثنين كذا نقل الحنفية والشافعية نقلا عنه أن العام ما يشمل غير المحصورين فإذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا الإمام ليس الا في لفظ العام فليس من هذا المقام في شيء فان الكلام ههنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فايرد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتأمل * (ثم المحقق متصل) ان كان غير مستقل (ومتصل) ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية وأما عندنا فالتمخصص هو الثاني فقط (والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل والتمخصص لا تمخصص فيه) اذا اخرج فيه بوجه (اعلم) أنه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه أي على الاستثناء المنقطع (فقبيل) لفظ الاستثناء (بجواز) فيه حقيقة في المتصل (وقيل مشترك) بين المتصل والمنقطع (وقيل هو متواط) موضوع لغني واحد مشترك بينهما (وهو ما دل على مخالفة) للحكم السابق (بالا وأخواتها) سواء كان بحيث لا يلا وأخواتها داخل ما بعدهما فيما قبل أو لا (وقيل لا يسمى) المنقطع استثناء (حقيقة ولا بجوازها) المذهب الأخير (لا يعود الى طائفة) وان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يحتج على أحد أو المعنى أن هذا النزاع لا يعود الى طائفة فانه يرجع الى الاصطلاح لكن الأغريب أنه يظهر فائدة الخلاف في حلف لا أستثنى أو ان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع (ثم لا خلاف) لأحد (في محضه) أي صحة الاستثناء المنقطع (لغة والشرط) لصحته (المخالفة) للصدر (بوجه ما فيها يتوهم) فيه (الموافقة) فالفائدة فيه دفع هذا التوهم (مثل لكن) فانه لا يستدرك أي دفع التوهم من السابق (تجوز القوم الاجزاء) فانه يتوهم من محي القوم محي والجار لانه المركب دفع بالاستثناء المنقطع (ومازاد الامتنع) فانه يتوهم من في الزيادة وجود النقصان ففي النقص بالادعاء هذا الوهم وهذا المثال يستلزم الاتصاف أيضا لكن اذا قصد وجود النقصان على الكمال والمعنى مازاد شئ أو النقصان وإذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة (فلا يقال ما جاءه زيد الآن انطوهر الفردي) مسئلة * أداة الامتناع حقيقة في المتصل اتفاقا (بجواز في المنقطع) في المختار (وقيل حقيقة) فيها ثم اختلفوا (وقيل مشترك) لفظي فيهما (وقيل متواط) ولما لم يكن التواطؤ معقولا في الأدلة فانها موضوع للجزئيات بوضع عام فسر فقال (أي وضعت) لهما (لغني فيهما) أي لأجل تصور معنى واحد مشترك بينهما وجعل جزأتهما (وضعا واحدا) عاما (لأن المتصل أظهر) منه في الاستعمال (فلا يبادر من تجوز القوم الا) أي قبل ذكر المستثنى (الا إذا اخرج البعض فلا يكون مشترك) لفظيا ينضموا ولا احتيج في معرفة الإرادة الى القرينة (ولا) موضوعا (للمشترك) بينهما والابتداء هو وقع نوع مساهمة كما لا يحتج (ومن ثم) أي من أجل تبادر ارادة الاتصاف (لم يحمله علماء المنصاعين) أسكن المتصل ولو كان (يتأويل فماله على ألف الاكرع على قيمته) لا على الانقطاع وان خلا عن التلويح فقدر (المسئلة) قد اختلف في نحو على عشرة الا ثلاثة دفع المتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلاثة عنها (فالجمهور) من الشافعية قالوا (المراد بعشرة أعمامها السبعة) بجواز (والا ثلاثة قرينة) عليه صارفة عن حقيقتها التي بجازها اعلم أن مشايخنا حكوا عن الشافعي رضي الله عنه أن الاستثناء يدفع عن بعض المستثنى منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على السكوت ثم المستثنى يقيد بحكم معارضة في البعض وإذا تعارضتا سقطا وبقي في الباقي حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه وموجبا للتناقض في الاخبار وجوب أن لا يكون في المستثنى الحكم المخالف لحكم الصادر وهو خلاف نصريح الشافعية وقال صدق الشارح بما حمله أن المراد بالصدر الباقي

(النن الاول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث القفوا والوضع) ويشتمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام القسم الاول في الجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمؤول القسم الثالث في الامر والنهي القسم الرابع في العام والخاص فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول الفصل الاول في مبدا اللغات أنه اصطلاح أم توقيف الفصل الثاني في أن اللغة هل تثبت قياسا الفصل الثالث في الاسماء العرفية الفصل الرابع في الابع في الاسماء الشرعية الفصل الخامس في اللفظ المفيد وغير المفيد الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة الفصل السابع في الجواز والحقيقة

بجواز الاستثناء قرينة ولعله الى هذا أشار بقوله (كسائر المخصصات) وتحققه أن الاستثناء يفيد حكما معارضا للظاهر من حكم الصدر فلا يحل هذا يحكم العقل أن المراد في الصدر سواء للمخصصات المستقلة والاستثناء بحكمه قرينة متعارفة الى التخصيص ثم أبطل هو رحمه الله تعالى أن هذا لا يصح في أسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل أن يطلق على ما تحته أو ما فوقه من المراتب العددية أصلا فلا يجوز أن يراد به الباقي ولو سلم فكيف يجوز أن يراد به خلاف الأصل وسجيء ما له وما عليه أن شاء الله تعالى فان قلت قد أبطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بأنه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما وهذا التمايز يستقيم لو فسّر بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بأن يقال اسم العدد لا يحتمل إطلاقه على الأقل فلا يحتمل الألف على تسعة وخمسين فيحكم على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فتأمل فيه فانه ينبوعه ظواهر عبارات المشايخ (أقول وهو الصحيح لان تناول اللفظ المستثنى منه المستثنى (باق) بعد الاستثناء (كما كان) قبل (فان العشرة مفهوم واحد لا يزد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن أن يتصف بالخارج الثلاثة منها) فلو كان العشرة باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في سبعة بقية الاستثناء فان قلت لا نسلم أن العشرة حقيقة لازمة بدولا ينقص بل السبعة أيضا من أفراد العشرة ألا ترى أن أهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من أفراد الانسان واحتياحو الى اخراجه بقيد الامكان ولو لم يكن من أفرادها احتياحو الى التقييد قال (وما قالوا في تحقيق القضية (الحقيقية) الحاكمة على الأفراد مطلقا فرضية كانت أو موجودة (ان الانسان الذي ليس بحيوان بل) الذي (ليس) بانسان من الأفراد الفرضية) للانسان وقيدوا في الأفراد بالامكان لخروجه (فهو محال للعرف واللفظ) وكلامنا فيما يربطه به (والمنع مكاره) بل يخالف العقل أيضا كما قال بعض المحققين ان الفرد للكل حقيقة ما يصدق هو عليه في نفس الامر بالفعل أو بالامكان وليس الانسان الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان أصلا فلا يكون فردا له حقيقة (ولو سلم الاضاف) أي اتصاف العشرة بالزيادة والتقصن (فلا يمنع تناول) للثلاثة (أيضا) فليزمن أن يكون مخرجا عنه وغير مخرج على تقدير أن تكون العشرة باقية على الحقيقة وذلك (لأن العشرة عشرة أطلق أو قيد ولو) كان التقييد (بالقبض) كالأقارب بخروج الثلاثة ونقصاته الى السبعة (كيف لا وثبوت الذاتيات الذات ضروري في مرتبة الذات) فلا يبطل الثاني بالتقييد لانه هذا وما قالوا العدد لا يكون جزء العدد لا ينافيه فان المراد أن ثلاثة أعداد عدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز أن لا يتناول * واعلم ان هذا غير وافي فانه لا شك عند أحد في أنه اذا حل مر كب ثم نقص عنه جزء مني الجزء الآخر ألا ترى أن الثبات اذا انحل وبطل نفسه التباين يتي في الجزء الجسدي قطعاً وكذلك في الذهن اذا حلل المعلم المركب الى جزأين وطرح أحدهما بقي الآخر فاذا أخذ الذهن عشر وتوكلها الى سبعة وثلاثة وأسقط الثلاثة بقي سبعة قطعاً وصدق عليه أن العشرة اذا نقصت عنها ثلاثة صارت سبعة أي الذي كان عشرة بقي منه بعد التخصيص سبعة فصدق على السبعة أنه عشرة منقوص منها ثلاثة في العرف واللفظ وان لم يصدق عليه أنه عشرة فان صدق القيد لغيره لا يستلزم صدق المطلق فيعتبر هذا المقدار من السبعة كما يعتبر غيره باللفظ اذ انما عبارة أطول وأقصر فليعتبر أن يعبر بأيهما شاء وحينئذ اندفع ما قال المصنف فانه ان أراد أن العشرة لا يزيد ولا ينقص أن حقيقتها لا تبقى بعد الزيادة والنقصان بل نصير حقيقة عدد آخر فلم يكن لا يلزم منه أن يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة على الحقيقة وحكمه عليه ينقص بعض الاجزاء عنه وهو الثلاثة مثلاً وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييد يصدق عليه وان أراد أن العشرة لا تحتمل هذه التصرفات فيناطل قطعاً وهذا أظهر اندفاع ما في

(الفصل الاول في مبدأ اللغات). وقد ذهب قوم الى انها اصطلاحية اذ كيف تكون توقفا ولا يفهم التوقيف اذ لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للخطاب باصطلاح سابق وقال قوم انها توقيفية اذ الاصطلاح لا يتم الا بظن ومناودة ودعوة الى الوضع ولا يكون ذلك الا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف وما بعده يكون باصطلاح والمختار ان النظر في هذا اما ان يقع في الجواز وفي الوقوع اما الجواز

التعريف بأنه حينئذ يلزم اللغوي الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال ومسافة طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الدافع ان الدال عليه عبارة ان اطول واخصر والمتكلم مخبراً بيهما شاء يتكلم كما كان شاء يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذلك ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فلفظ عشرة الاثلاثة ثم انه لو صح هذا المذهب أي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لزم التعوقطعا كيف لا اذا كان العشرة بمعنى السبعة فأى معنى لقوله الاثلاثة فان الاخراج قطعاً باطابق أقل اللغة فالمستثنى مع الأدلة لتعوقطعا فان قلت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولا لما علم قلت هباً انه قرينة لكن القرينة لا تكون مهمة وههنا نصير الأدلة مع المستثنى مهماً والسرفه ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضى الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط به فيلغوظعا وحينئذ لا يتوجه ما لو قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فمعنى الاثلاثة ليس على ثلاثة وبه تبين ان المراد بالعشرة السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رحمه الله تعالى فلا يكون الاستثناء مهماً وذلك لأن غيرا المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا ظاهر جدا واذا أريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا ثلاثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما بخلاف العام فبذلك على انه مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رحمه الله تعالى لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له على عشرة الاثلاثة عشرة لا ثلاثة منه وليس ما فوق سبعة الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في ألف الأربعة وخمسين ألف معنى تسعائة وستة واربعين مع انه لا يثبت اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال أصلا بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة معنى اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول باقوامة لا بدحضا شبهة أصلا وظهر منه أيضا ان التخصص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع بمعنى انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا النجاس ما وعدنا سابقا ثم ان المصنف لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا يخرج منه وأما الاخراج عن الحكم فلا يصح على رأي أحد أراد ان يحقق ذلك وقال (ثم لا يخرج) للمستثنى (عن الحكم على الكل) من المستثنى منه (أيضا) كما أنه لا يخرج عنه (اذلا حكم الاعلى السبعة بالاتفاق) فلاحكم على العشرة حتى يخرج منه (الزوم التناقض) فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مضمنا ومنفيا (فلا يخرج عن الحكم) المذكور في الصدر (الاتقدير اعني لولا دخل) أي لولا الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم (فلا استثناء فتح الدخول) للمستثنى (في الحكم) فالعشرة انما استعمل في التركيب لاقادة ان الحكم المذكور في الصدر (على السبعة فقط فتأمل جدا) وهذا ظاهر لكن طريقه أي هو اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفاد من المجموع أو يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول ومختار المصنف هو الثاني (واستدل) على هذا المذهب (بانه لا اراد بالعشرة كالمالهاته ما أقر الاربعة اتفاقا) ولو كان العشرة بكاملها مرادة يلزم الافراد بها (وأوجب بان الاقرار) انما يكون (باعتبار الاسناد ولا اسناد الاربعة اخراج) فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان لا يكون العشرة على معناها فان الاسناد الى ما بقي بعد اخراج الثلاثة فلا تقر بفتأمل (وقال جماعة ومنهم) الشيخ (ان الحاجب المراد عشرة أفراد لكن اخرج ثلاثة) عنها (ثم أسند الى الباقي) وهذا محتمل وجهين الاول انه أطلق العشرة على كمال معناها وأسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو السبعة الثاني ان يفيد اخراج الثلاثة عنها فحصل مركب تفيدى هو العشرة المنقوص منها ثلاثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد السبعة بهذا الوجه فان كان مراد بان الحاجب الاول كما زعم مصدر الشريعة منا وغيره فيلزم عليه اللغوفان ذكر البعض الآخر بلغوا حينئذ وان أريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير عن السبعة بطريق أطول ولا بأس به (أقول) في ابطاله (قد لا يكون العموم المصحح للاخراج الاربعة الاسناد) كما اذا وقع النكرة في سياق النفي (نحو ما جاء في الازيد) واذا كان العموم بعد

العقل فشمال للذهاب الثلاثة والكل في حيز الامكان أما التوقيف فبان يخلق الاصوات والحروف بحيث يسعها واحد ارجع
ويخلق لهم العلم بانها قصدت للدلالة على المسهيات والقدرة الزلية لا تقصر عن ذلك وأما الاصطلاح فبان يجمع الله دواعي جمع
من العقل لا اشتغال عما هو مهمهم وحاجتهم فهم يعرف الامور الغائبة التي لا يمكن الانسان أن يصل اليها فينتدى واحد وبثبعه
الآخر حتى يتم الاصطلاح بل العقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وامكان التعرف بتأليف الحروف فيقول في الوضع ثم
يعرف الآخرين بالاشارة والتكرير معه اللفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير وكما يعرف الاخرس ما في ضميره

الاسناد فكيف يكون الاسناد بعد الاخبار (فأمل) فان فيه نظرا أما أولافلان هذا رد عليكم أيضا فان العام محصور
عندكم قبل الاسناد والازم التساقيض ولا عموم قبله فلا تخصيص فها هو جوابكم فهو جوابنا وأما ثانيا فلا نعوام النكرة المنفية
عندنا بالوضع للأجل وقوع النفي عليه عقلا وإذا كان بالوضع فالنفي يذكر بعد النفي لأن تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصيح
الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمتسنى منه العام مقدر وهو الملقوط واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المتسنى نعم إذا
كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقضاه العموم عقلا كاذب السبه المصنف لا يصح الاخراج ولا التخصيص والازم التساقيض الا
أن يراد الاخبار والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في التكررات ثم يعمم ويرود النفي في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء
عن النكرة في الالباب أيضا هذا والله أعلم ما هو الصواب وهذه الجماعة (قالوا) في ابطال الرأي الاول (أو لولم يكن المراد)
بالمستثنى منه (الكل) بل كان المراد منه الباقي (لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشترت الجارية الانصافها) لان المذكور
سابقا حينئذ هو النصف والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشترت
نصف الجارية الانصافها (فيكون المخرج الربع) وقد كان المقصود استثناء النصف هذا خلف ثم الربع اذا كان مستثنى بقي
الربع وهو المراد بالجارية حينئذ فيكون المخرج ربع الربع وهكذا الى غير النهاية (قلنا) لان سلم أن الضمير يعود الى النصف بل
(المرجع اللفظ باعتبار المفهوم) الموضوع له فالجارية مستعملة في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم اللغوي وفيه نظر
ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع ويصير المصنفه أيضا كيف لا وهل هذا الا
مثل أن يقال رأيت أسدا مسلما ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المقنوس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز
أن يستعمل الجارية في معناها كما ثم يرجع الضمير اليها فتقدر (و) قالوا (ثانيا) اجماع أهل العربية أنه اخراج بعض عن
كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوت فله تناقض ولولم يكن الاخراج عن المستثنى منه بطل الاخراج مطلقا ولزم خلاف
الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى (قلنا المراد) لأهل الاجماع من لفظ الاخبار (الاجزاء تقديرا) بمعنى النعم
عن السخول وكونه بحث لولا الاستثناء لدخل فيه (و) المراد بلفظ الكل (الكلية باعتبار المفهوم) القوي (طاهرا)
لا باعتبار المراد وفيه أنه لا بد لثبوت بل من ضرورة طبيعة لا يخفى كلام أهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا الحمل البعديين
أحد ومن البعد عادة أن يهمل هذا الجم الغفير في موضع الاستثناء العظيم فتقدر (و) قالوا (ثالثا) أي في كون الباقي
مراد من لفظ المستثنى منه (ابطال نصوصية العدد) اذ صحت حينئذ ارادة عد من عدد وهذا هو الذي مر من صدر الشريعة
(أقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم) فان معنى ربما يكون مفهوما محسب اللقطة ولا يكون مرادا كافي المجاز (وليس العدد
نصا لا باعتبار الأول) أي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه أنه منع لفظة منقولة من أهل العربية فلا يقبل من غير
سجة والقول بكونه نصا باعتبار تفهيم المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى أنه هو
المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الانصوصية الارادة فافهم ولا تلتمذ الى ما يدعى احتمال
كونه نصا في غير الاستثناء قال في التحرير يجيب عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا تكون من اللفظ نفسه
بل انما تكون من خارج فلو كان العدد نصا كان نصوصية بخارج وهما هنا الخارج وهو الاستثناء قائم دال على أنه أريد به معنى
آخر فيكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد أن يقال معنى نصوصية العدد دعم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة
تحتانية أو فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا النجوم التجوز وقد صرح به أهل العربية فلا مجال للنعم
هذا ثم أنه قد يستدل على أصل المدعى بأنه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوز الم تبق النصوص أي المفسرات بمفسرات

بالإشارة إذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته بقينا
 الأبرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا مجالاً لبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى إلا رجح الظن
 في أمر لا يرتبط به تعبد على ولا ترقى إلى اعتقاده حاجة فالخوض فيه إذا فصول لأصله فلن قيل قال الله تعالى وعلم آدم
 الأسماء كلها وهذا يدل على أنه كان بوحى وتوفيق فبدل على الوقوع وإن لم يدل على استعماله خلافه فلنا ليس ذلك دليلاً
 قاطعاً على الوقوع أيضاً بطرق إليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره

لا احتمال الاستثناء هناك فبقى احتمال الجواز وعلى هذا ينطبق جواب التورر انطباقاً تاماً فإن هذه النصوصية من خارج وإذا
 كان هناك استثناء يكون نصافي الباقي والأظهر أن يقال إن المفسر كأنه يطل فيه احتمال الجواز لا من الخارج يطل فيه
 احتمال الاستثناء أيضاً من خارج فتأمل فيه (وقال القاضى المجموع) وهو عشرة الأثرثة (موضوع بأزاء سبعة) يعنى
 أن المستثنى منه مع أداء الاستثناء والمستثنى موضوع بأزاء الباقي (كأول موضع لثنى اسمان مفرد ومركب واليه مال كلام طائفة
 من الخنفية) بل بحقيقة فهم ومنهم صدر الشريعة رحمه الله تعالى (أقول بلزوم) عليه (أن يكون وضعه بل لكل عدد أسماء
 غير متناهية فإن مراتب الأعداد لا تقف عند حد) وكل عدد إذا استثنى منه ما زاد به على عدم معين بقى ذلك العدد وقد قلتم أن
 المجموع موضوع بأزاء الباقي فلزم أن تكون المراتب كلها مع استثناء ما زاد به على عدم موضوعه بأزائه (فتدبر) فإن استعماله
 اللزوم في حيز الخفاء كيف لا وقد وضعت اللفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع النوعى بأزاء معان غير محصورة وأيضاً كما
 أنه يجوز وضع لفظ بأزاء معان غير متناهية بوضع واحد كذلك يجوز العكس أيضاً فافهم (ورد أيضاً بلزوم عود الضمير في الانصفا
 إلى جزاء الاسم) لأن الجارية الانصفاً جارية معد كبرك حينئذ والجارية جزؤه أعجب قولهم هذا بعد فهمهم من قول القاضى
 إن الجارية الانصفاً صابرة اسمان قيل بطلت فأين الضمير حتى يرجع بل الضمير حينئذ مثل رأى زيد نعم كان في الأصل ضميراً
 بأجزاء بل يكن جزء لفظ حينئذ فافهم (و) رد (بلزوم تخصيصه) وأفادته الحكم المخالف (كقوله الملقب) فانه حينئذ
 أفاد الحكم على اسم جنس في الحكم عماء وهو مردود عند الجمهور وإن قال به من لا يعتد به (و) رد (بلزوم التركيب)
 أي تركيب الاسم (من) كلمات (ثلاثة أقول بل) التركيب (من) كلمات (أربع بمعنى نحو ثلاثون الأحد عشر وهو)
 أي تركيب اسم من ثلاثة حال كونه (في غير المحكى) ضوابط شرافه فيجوز (و) الحال (الأول غير مضاف) نحو
 أبي عبد الله فإنه جائز اتفاقاً (ولامعرب) ظاهره يفيد أن امتناع التركيب من ثلاثة إنما هو إذا لم يكن الأول معرباً وهنا كذلك
 فبني أن لا تمتنع وهو خلاف المدعى والأظهر في العبارة الأول معرب غير مضاف والأولى أن يجعل من التعريب فيكون
 إشارة إلى جواز ذلك في الأسماء المنقولة الأجمعية (ولاحرف خلاف اللغة بالاستقرار ثم لما كان) هذه الإرادات انحاز إذا
 أراد القاضى أنها كلمات تركيب وجعلت كلمة واحدة وكان (قول القاضى) المسبوب إليه عند هذه الإرادة مع قطع النظر
 عن لزوم تلك الاستحالات (خلاف البدنية لقطع بأن المفردات باقية على أوضاعها) أعلم أن المصنف قد سلم البدنية بقاء
 للمفردات على أوضاعها وحينئذ يطل القول بأن العشرة مستعملة في سبعة فتدبر (أول) قوله (بأن مراده أن المجموع
 حقيقة في السبعة) وأنه موضوع بالوضع النوعى الذى للركبات بأزاء السبعة (يعنى أن المفردات مستعملة في معانها)
 الموضوعات لها (ومحصل المجموع معنى يصدق على السبعة) وهو عشرة نقص عنها ثلاثة وليس هو إلا السبعة (لا يتبادر
 إلى الفهم غيرها) قال المصنف موافقاً لما في التعرير وغيره (وهذا يرجع إلى أحد المذهبين) لكن الرجوع إلى المذهب الأول
 غير صحيح فإن المذهب الأول محصله أن المستثنى منه مجاز عن الباقي وفي هذا المستثنى منه مستعمل فيما وضعه فأين هذا من
 ذلك وأما المذهب الثاني فقد عرفت أنه محتمل احتمال أحدهما أن الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور الكل بقرينة
 الاستثناء وعلى هذا لا يرجع إليه فإن محصله أن الحكم على أفراد يصدق عليه هذا المجموع المدلول لهذا التركيب وبناء على
 هذا ثلث صدور الشرعة وقال المذهب ثلاثة واختاره هو الأخيه الذى ذهب إليه القاضى وحينئذ لا يتوجه ما فى التوجيه من
 الدلالة على الباقي بالوضع النوعى للركب مسلم عند الجميع لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس قسماً للمذهب الباقية
 والعجب منه كيف خفى عليه أنه إذا كان المراد بالمستثنى منه الباقي مجازاً بقرينة الاستثناء فأين الوضع النوعى للركب وإنما الدلالة

ونسب ذلك الى تعليم الله تعالى لانه الهادى والمهم ومحرر الداعية كاتسب جميع أفعالنا الى الله تعالى الشاقي أن الاسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فر يق من الملائكة فعله الله تعالى ما واقع عليه غيره الثالث أن الاسماء صيغة عوم فعله أراد به أسماء السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الاسماء التي حدثت مسماها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات وتخصيص قوله تعالى كلها لتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء وقوله تعالى ندمر كل شيء بأمر ربها وهو على كل شيء قدير اذ يخرج عنه ذاته وصفاته الرابع أنه ربما علمه ثم نسب

لاستثنى منه فقط لا المركب وان حل المذهب الثاني على هذا الاحتمال فالرجوع صحيح فقد ظهر لك مما تناولنا عليه مرارا أن المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثالث هو الحق ومجمله أن المستثنى منه على حقيقته وأخرج عنه المستثنى والبال عليه الأداة فخلص من هذا المركب مفهوم مركب يعبر به عن الباقي والفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب بالوضع النوعي كما مر مراراً وأن المذهب الثاني ان حل عليه فهو حق والأفوه باطل مشتمل على النقيض وقد ظهر لك أيضاً أن هذا التركيب يدل على الباقي الوضع وقد تقدم أن المدلول الوضعي يكون مقطوعاً وأن هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كافي التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على الباقي كإدخاله في ذلك أو كإدخاله في غيره ثم تقسده بما يفيد إخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب إشارة إلى أن حكم المخرج مخالف لهذا الحكم أى الحكم المخالف يستفاد عنه لأنه لا يكون مقصوداً أصلاً بالذات ولا بالعرض فثبت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق فليس كفهوم القلب فافهم وقد أطنبنا الكلام في هذا المقام وإن أفضى الى التكرار لما أنه كان قد ارتكز في أذهان الفضول من العلماء أن قول الخنيفة في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء كون الاول موجباً للثاني دون الثاني شيء فرى حتى سمعت بعض من يشار إليهم بالبنان يقول قولاً لا يليق عن حسن أدب بالراصفين الكرام أن يتفوهه فبين وصولوا المقامات العظام والله الهادى وبه الاعتماد (مسئلة * شرط الاستثناء الاتصال) أى اتصاله بأول الكلام (ولو) كان الاتصال (عرفاً) بأن يعد في العرف متصلاً (فلا يضر) الاستثناء (الانقطاع بسعال مثلاً) أو غيره من الأعداد ويضر الانقطاع بالاختصاص في كلام آخر فإنه يعدر كأو اعراض عرفاً (و) روى (عن ابن عباس في خلافه روايات) في رواية يصح التأخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي رواية الى الهجره كذا في الحاشية (ولبعده جداً) أو راءه مثل ابن عباس عن التفوهه هذا البعد فدلنا عن التذهب به (جمل) ما روى عنه (على ما قال) الإمام (أجد يصح التأخير بالنسبة قياساً على غيره) من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تأخير المخصص وقد يقر بالقياس على غيره من المتصلات وهذا أغش جداً فان قلت فينبغي أن يصح تأخير الشرط بالنسبة أيضاً (أقول لا ينتقص بالشرط كافي المنهاج لقولهم بتأخر الشرط) كافي الاستثناء (فلا اتفاق) فلا الزام (وقيل يصح الفصل) في الاستثناء (في القرآن خاصة) دون غيره لما روى في قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين غيراً ولا الضمير والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غيراً ولا الضمير ولا ثم نزل بعد المدّة وشكايه عبد الله بن مأمون وغيره رضوان الله عليهم ويمكن دفعه بأن المراد بالقاعد من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوماً من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود القعود عن أداء الواجب والبقا لعرف الفلاس انه قاعد عن الحج والواز كانه قوله تعالى غيراً ولا الضمير ليس مخصوصاً ولا مستثنى بل هو بيان تقرير يجوز أن وقع حالاً مؤكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتأمل قال المصنف الظاهر أنه مثل قول العباس الا ان آخرين نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قطع أشجار مكة شرفها الله تعالى ونسبها فان قوله متعلق بمحذوف ولا يذهب عليك أنه حينئذ يكون المعنى لا يستوى القاعدون من المؤمنين مطلقاً الا أولى الضر فيكون إخراجاً من حكمه كان عاماً ولا يكون الانسجام وهو لا يصح فانه خبر وأيضاً حكم الجهاد لم يكن عاملاً لاجتماع الضرر لأن يقال الاتصال الاول كان مخصوصاً ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريراً له فافهم (وقيل يصح) التأخير (مادام المجلس) وهو قول تاج الأولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير (لنا) ولا اجماع (الأدباء) على وجوب الاتصال بين الاستثناء والصدر (ولهذا أوقال على عشرة ثم زاد بعد شهر الاثنا لا يعد (فول) عرفاً فالاجماع فلا يصح أن يرتبط بما قبله) (ولنا) (ثانياً) لولم يجب الاتصال (لما يجوز من الصدق وكذب) في شيء من الأخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في

أول يعلم غيره ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن والغالب أن أكثرها حادثة بعده
 (الفصل الثاني في أن الاسماء اللغوية هل تثبت قياساً) وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سوا انخرم العنب خمر الانه انخرم
 العقل فيسمى التبخير التحق ذلك المعنى فيه قياساً عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لغيرها واسمى
 الزاني زانياً لأنه من ليج فرحه في فرج محرم فقياس عليه اللانط في اثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى الزانية والزاني
 وسعى السارق سارقاً لأنه أخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياساً حتى يدخل تحت

الواقع حقائق احتمال الكذب بالاستثناء والافيني احتمال الصدق به (وعقد وقسم) أي ولم يجوز بلزوم عقد من العقود
 كالبيع وغيره وفسح كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء الغير (روى أن) الامام (أباحضفة دفع عتب المنصور الدوانيقي
 ثاني الخلفاء (العباسية في مخالفة جده) ابن عباس (في هذه المسئلة) فانه يجوز تأخير الاستثناء والامام يمنع (بلزوم)
 عدم لزوم (عقد البيعة) ببيعة الناس امامه على قول امامته وهذه الحكاية دلت على أن مذهب ابن عباس كان مشتهراً بين الناس
 وفي التفسير كان عتب المنصور سباعية بمحمد بن ابي صاحب المغازي وهذا بعيد عن مثله ولو كان نسبة السباعية المحق فو
 ممن لا تقبل روايته قطعاً كما ذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السباعية الى الظالم كبيرة أي كبيرة لاسياسباعية مثل هذا
 الامام في فتوى أمر كان حقا وكان في سبيل الله تعالى (واستدل) على المختار أولاً (لوجاز) التأخير (لم يعين تعالى بلراً يوب)
 على نينا وآله وأصحابه و(عليه) الصلاوة (السلام) في حلقه على ضرب امر أنه حسنة بنت يوسف عليه السلام وأورجة
 بنت ابراهيم بن يوسف حيناً بطائفت حاجته مائة خشفة بعد الصحة (أخذ الضغث) مضغول لقوله لم يعين يعني لوجاز التأخير
 لم يتعين للبرأ أخذ الضغث الذي فيه أكثر من مائة خشفة والضرب به (بل كان الاستثناء) أولى لبطلان الحلف به حتى لا يحتاج
 الى البرية (و) استدلالاً لوجاز التأخير (لم يقل صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) من حلف على عين فرأى غير ما خيرا
 منها (فليكفر عن يمينه) وليفعل غير ما رواه مسلم عن أبي هريرة بل يجوز بين الاستثناء والتكفير بل الاول أولى لأنه أسهل ودأبه
 الشر يف اختيار الأسهل للامة (والمراد في الاستدلال) (لم يعينه مطلقاً) أي لوجاز التأخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى
 آله وأصحابه التكفير مطلقاً يجوز الاستثناء في صورة البنية ويعين التكفير غيرها (فان دفع ما قيل انه لا ينتهض) هذا
 الدليل (على من حوز) التأخير (بالنية) ثم لا يتوجه هذا الجواب أن أورد على الدليل الاول فان الحجاب أخذ الضغث
 والضرب للبر في حادثة معينة لم يحل فيها النية فيجوز أن يكون تعيينه لفقدان النية فلا يتم على من جوز التأخير بالنية ولقائل
 أن يقول هذا منقوض بانصاف الاستثناء فانه لوجاز لم يكن التكفير متعيناً بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح
 الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل أن اليمين التي تعلق به الاستثناء متصلاً كان أو مؤخر اليس بما بالفعل على ما يشمل
 المستثنى فانه تكلم بالحاصل بعد التباخيض لا يصح الاستثناء واليمين منعقد في المستثنى وأما فيما انعقد اليمين فيعين التكفير فلا
 يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التأخير في تبر ولا يخفى مثله هذا الكلام لكن لا يبعد أن يجاب عنه بأنه فرق بين
 الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهر المخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحلف المنعقد ظاهره او الاما
 أو جبر رؤية الخلاف خبر انقض اليمين والكفارة فانه انما منعقد اليمين لم يكن هنالك استثناء وهو في حيز اخفاء لجواز أن
 تسخر له ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال وانما كان المراد في الحديث الحلف المنعقد ظاهره اضعف الاستدلال بأنه لوجاز
 التأخير لما تعين الحلف الظاهر النقض والكفارة بل يصح الاستثناء أيضاً بل هو أولى لأنه أسهل ولتوزلنا قلنا الحديث بخصوص
 بما لم يكن الاستثناء متصلاً لا جاع على محتمة فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخر لعدم الاجماع هناك ولوقر الدليل
 من بدء الأمر بأنه لوصح التأخير في الاستثناء لما عيّن يكون نقضه واجتماع الكفارة وقت رؤية غير المخوف عليه خيراً والى
 باطل أم الملائمة فلا احتمال الحلق الاستثناء وأما بطلان الثاني فلا يبق شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا
 السؤال من الأصل لكن بقي الاشكال بعدم انتهاض الدليل لابطال التأخير بالنية نظير بالتأمل (أقول فيما ناظر لأن جوازه)
 أي جواز التأخير (لا يستلزم بجماعه على عدمه) الذي هو الاتصال فيجوز أن يكون الاتصال مستحباً بالنسبة الى التأخير
 (فتأمل) وهذا ليس بشيء فإن الله تعالى أوجب أخذ الضغث والضرب للبر وكذا أوجب الحديث نقض اليمين والكفارة

يوم قوله تعالى والسارق والسارقة وهذا غير مرضي عندنا لان العرب ان عرفتنا بنوعيتها انا وضعنا الاسم للسكر المعنصر من العنب خاصة فوضعه لغيره فنقول عليهم واخترع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعت لكل ما حاصر العقل او يحصره فكيفما كان فاسم الجر ثابت للتبسيط بتوقفهم لا بقياسنا كما أنهم عرفونا ان كل مصدر فله فاعل فاذا ميزنا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكنوا عن الامر من احتمال أن يكون الخمر اسم ما يعنصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم تحكمهم عليهم ونقول لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسم لعاني ويخصصونها بالحل كما يسمون الفرس

ولو كان تأخير الاستثناء جائزا لما كان لايجاب معنى وأما الايجاب فلورود الامر وهو الوجوب فبحان عدم التأخير لا يلزم منه الوجوب البتة وان لم يمتنع الاستحباب فان قلت لا بد من الجمل على الاستحباب فان ايجاب البقض انما يكون اذا كان الخلو فاعليه معصية وليس المراد بالخبر ترك المعصية كيف وقد روي الشيخان عن أبي موسى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا أخلف على عيني فأرى غيرها خايفانها الا كفرت عن عيني وثابت الذي هو خير منه فليس المراد بالخبر ترك المعصية والالفاظ ان يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على اتيان المعصية ولا يخبرني عليه مسلم وأيضا ورد فيه اذا منع الأشعرين اعطاء المركب ولم يكن اعطاهم المركب واجبا قلت هب المراد بالخبر المستحب بل الأعم منه ومن المباح ومن الواجب لكن الخلف على تركه واجب النقص كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ورد في الحلال وأيضا ورد ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا والتى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب النقص وبقاء الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله أعلم أنه لا يلحق بحال العبد أن يلزم ترك المنسوب ويضيق عليه ما وسع الله فيه احترام الاسم مولانا فنعنه من اجل اسمه جل مجدده فوجب الله نقض هذا البين وأوجب الكفار ترك الاحترام بالخشية والله أعلم بأحكامه وحكمته المحزون للتأخير (قالوا أولا خلق صلى الله عليه وآله وأصحابه) (وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء في ايجاب الوصل عندهم بقوله) (متعلق بالحق) (لا غزون قريشا بعد سنة فعمل ابن الحاحب) السكوت (على السكوت العارض) بنحو السعال وغيره مما لا يضرب الاتصال عرفا (لا يصح) لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا غفلة منه بالرواية فانه ما شعر بهذا القدر من التأخير (قلنا) لانسم الحاق لقوله عليه السلام لا غزون قريشا (بل بغد ناسيا) مثله فينقل به فلا يحدور وهذا شائع (و) قالوا (نابيا ساءه) صلى الله عليه وآله (اليهود عن سدة) مكث (أهل الكهف) الذين فروا بينهم زمن سلطنة دقلوس الكافر فاختفوا في الكهف ولهذا القوا بأهل الكهف وأصحابه ولهم شأن عجب على ما قص الله تعالى في كنهه (فقال) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (غدا أجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما) لتركه الاستثناء والوضع من الثلاثة الى السبعة فظن قريش هذا التأخير لنا فاسد لا يلحق بحال عاقل أن يظن بهذا (ثم نزل ولا تقوتن لشي) اني فاعل ذلك غدا الآن بشاء الله (الآية ففعل) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بعد التزول (ان شاء الله) ولا بد من كلام يتعلق به (وما عنة ما يرتبط به) من الكلام (الا) قوله عليه السلام (غدا أجيبكم) فصح الاستثناء فمؤخرا (قلنا) لانسم أنه ليس هنالك ما يرتبط به (بل المعنى أمثل) به (ان شاء الله) تعالى فهو متعلق به (و) قالوا (ثالثا) قد قال ابن عباس يجوز التأخير (و) (ابن عباس) رضي الله عنه معني (فصيح) فأبى مثله فين بعده (فقوله متبع) واجب الاتباع (قلنا) فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا (خلاف الاجماع) وفيه من هو أعلى منه في الفضل والنصاحة (يقول) أي فقوله مؤول وتأويله الحسن ما ذكره بعض أهل الحديث ان المراد بايجاب الحاق كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكري في صورة التسمان عند العدة بمعنى أن يعيد العدة ويلحق به ان شاء الله تعالى كما روى عنه في تأويل قوله تعالى واذا كرر ذلك ان استب وهكذا جاء عن امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء وأما عتب المنصور فاسوء الفهم وقلة التدبر في قوله وان صح حكاية محمد بن احمق فرواية الساعي عند السلطان الظالم غير مقبولة فقلنا

(مسئلة * الاستثناء المستغرق) المستثنى منه (باطل قيل) باطل (اتفاقا واطق) ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل (اذا كان) (الاستثناء بلفظ الصدر) نحو عبيدي أحرار الا عبيدي (أو) اذا كان بلفظ (مساويه) في المفهوم نحو عبيدي أحرار (الاعمال ياتي (وأما) الاستثناء المستغرق (بغيرها كعبيدي أحرار الا هؤلاء والسلاوا غاما وراشداوا) الحال أنهم هم

أدهم لسواده وكنتا حجرته والتوب المتلون بذلك اللون بل الآدمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الأدهم والكميت الأسود والأجر بل لفرس أسود وأجر وكما هو الزجاج الذي تفرقه المائعات فارورة أخذ من القرار ولا يسمون الكوز والحوض فارورة وان قرام الماء فيه فإذا كل الناس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في كذب أساس القياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها قياس أصلا

الكل من العبيد (فقد الخفية لا يمنع) ثم انما كان في زعم المصنف ان المراد من المستثنى منه الباقي بقربة الاستثناء فيلزم عند خروج الكل عدم استقامته اعتذر وقال (أقول فلعلهم كفوا) وهنا (بالأفراد الممكنة) أي كفوا بقاءها تحت العام فلا يبطل بالمرء (وعلى هذا فينبغي أن يجوزوا التخصيص) الذي هو بالاستقلال (الى الاحتمال) أي الى أن يثبت بقاء فرد ممكن تحته (لا الى الواحد) المتحقق (فقط) والقول بان المراد من الواحد أنهم أن يكون متحققا أو بممكنا مقروضا بعيد عن عبارتهم ولا يمكن القول بأن قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لأن الاستثناء كالمستقل في كونها قرينتين واستعمال العام فمهما على غلط واحد (فتأمل) وتحقق كلام مشايخنا الكرام أن ذلك قد عرف مرارا أن الاستثناء موضوع لأن يقيده المستثنى منه ويقاد بالمجموع المركب مفهوم فيتم على حكمه بما يصدق عليه فاذن في الاستثناء بجميع أفراد المستثنى منه الغير المساوي له في المفهوم فيفاد بهذا المركب مفهوم تقيدي عند العقل يمكن الصدق على فرد ولا يأتى عنه اللغة والعرف غايته في الباب أنه يلغو الكلام اذ يمكن الحكم صالحا للعلاقة بالافراد الفرضية الممكنة ولا بأس به ونظيره التوصيف بصفة لا تتحقق في شيء من الافراد الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة بممكنا مقروضا وبلغوا الحكم المتعلق به اذ لم يكن صالحا له نحو عبيدى العدو من أحرار في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذلك الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدى الاهل ولا عبيدى الغير هل فرق في المؤدى وهذا بخلاف التخصيص فان التخصيص لاستقلاله بفرد حكمنا بالخال الحكم العلم فيما يتناوله هذا التخصيص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواء ضرورة تصحيح الكلام ويكون التخصيص بحكمه قرينة عليه لهذا واذا كان مستغرا فالجميع أفراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص ونظيره ما اذ قرن لفظ خاص بأمر مانع عن الجمل على الحقيقة والجواز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة الجواز أصلا كقولك رأيت أسدا وهو منسب ذوقا ومفترس يغلبه على كل اللحم فهذا لا يصلح قرينة على ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر ليس له أدنى تدبر ففسد اتضح الفرق بأقوم حجة لا يأتى بها الباطل من بين يديه ولا من خلفه (والأكثر) من الشافعية والمالكية (على جواز) استثناء (التصف والأكثر) منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان أخص منه في المفهوم (ومنعها الخنايلة) قبل انما منعوا إلا كقولهم دون النصف (والقاضي) أبو بكر الباقلاني من الشافعية (وقيل نعمه ما كان) المستثنى منه (عددا) وفي البديع قاله القاضي آخر (لنا) في جواز استثناء الأكثر (في غير العدد أولا) قوله تعالى (ان عبادى ليس للعاورين عليهم سلطان الا من اتبعك من العاورين) خطابا بالابليس حين قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (ومن ههنا يمانية لأن العاورين كلهم متبعوه) بالضرورة الدينية فلا تكون للبعوض (فاستثنى العاورين) عن عبادى (وهم) أى العاورون (أكثر لأن قوله) تعالى (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) خطابا مع حبيبه صلوات الله عليه وآله وأصحابه (دل على أن الأكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غلو) قال أكثر عاورون وهم مستثنون عن عباد الله ففصح استثناء الأكثر ثم ان الاولى أن يستدل على أكثرية العاورين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى الحضاري عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيامة أدم يقول لبيد بن ساعدة ما كنت في نادي بصوت ان الله بأمره أن يخرج مني ذريتك بعثت الى النار قال يا رب وما بعثت النار قال من كل ألف اربعة تسعة وتسعون يخشخش في فم الحامل جلهما وشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي صلى الله عليه وسلم من أجوح وما أجوح تسعمائة وتسعة وتسعون ومنكم واحد أتتهم الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الأبيض أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود إلى لأرجوان تكوون أربع أهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث أهل الجنة

(الفصل الثالث في الاسماء العرفية) اعلم أن الاسماء العرفية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين أحدهما أن يوضع الاسم لعنى عام ثم يخص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم بعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الاربع مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم المنكلم بالعالم بعلم الكلام مع أن ككل قائل ومطلق متكلم وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام قال الله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى خلق الانسان على البيان وقال عز وجل قاله ولا القوم لا يكادون يفقهون حديثنا الاعتبار الثاني أن يصير الاسم

فكبرنا ثم قال شطر أهل الجنة فكبرنا فسمه أهل الجنة الى أهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبت الى بأجوج وبأجوج نسبة الملح الى الطعام وبأجوج وكفرة قاوون وأما الاستدلال بهذه الآية فللناقصة فيه مجال فانه يجوز أن يكون الناس مهودين هم العرب أو أهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت لك لا يخفى ثم الاستدلال انما يتلوه لم يكن المراد الناس والملائكة أجمعين من افق عبادي ولو لم تكن اضافة العباد للعظيم والاستثناء منقطع أى ليس على عبادي المكرمين القاعين بحقوق العبودية سلطان لكن للسلطان على من اتبع لمن الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين أيضا هذا (وقيل لاحاجة في الاستدلال الى اثبات أن من لبس لبنا بل يكنى) فيه (كون المتبعين أكثر) لان الكافرين أكثر بأية الثانية ففي الدليل استدراك (أقول ربما يتعجب من هذا الكبرى الواقعة في دليل اثبات أكثرية المتبعين (القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فحتاج لدفع هذا المنع (الى أن كل من ليس بمؤمن فهو غاو) وكل غاو (فهو متبعه) فهو أى من ليس بمؤمن من متبعه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من لبس لبنا بل ليس يمتنع وبينها فرق في المؤدى (فيرجع الى ذلك) فلا استدراك واقائل أن يقول كون الكفرة الذين هم أكثر من متبى الشيطان ضرورى دنى لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلما قل أن يمنع الصغرى فانها ليست أعلى من الكبرى المنوعة لان كل ما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتج الى اثبات فيجوز منع الاخرى أيضا فندير (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى بلبان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلكم جامع الامن اطعمته كفى صحح مسلم) وفيه تعرض على من جعله مثلامشهورا (ومن يطعمه الله أكثر) فالمتنى أكثر وعلى ما قررنا لاريد ما قيل ان الخطاب للعارضين والمعنى كلكم جامع الامن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز أن يكون أقل مع انه ان أريد اطعامه الظاهري فكون الذين لم يطعمهم جامعين غير ظاهر وان أريد الاطعام بمدد الباطنى يشاء على أن كل ما يصل من القيوضات النبوية والدينية فهو من مدد الباطنى فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فلههم وينبى أن يعلم أن الحديث يحتل معانى منها كلكم جامع دائما الامن اطعمته ليس بجامع دائما بل مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا الظاهر أنه دليل لما اختاره مشايخنا فانه لم يأت أحد موصوف بسوام الجوع الا فى الامكان والفرص ومنها أن كلكم جامع في وقت الامن اطعمته فانه ليس بجامع في وقت أصلا وعلى هذا اليتم الدليل فان المطعم دائما أقل القليل بل لا يكاد يوجد ومنها أن كلكم جامع في نفسه لكن من اطعمته اندفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس بجامع فيه ومنها أن كلكم جامع للعلوم والمعارف الامن اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا أيضا اليتم الاستدلال فان العلماء الكاملين وهم الاولياء الكرام أقل من العامة ومنها أن الاستثناء مفرغ من عموم الأحوال أى كلكم جامع في كل حال الاحال اطعام من اطعمته وهذا بعيد من اللفظ قريب المعنى لكن لا يثبت الاستدلال حينئذ أيضا فان أحوال الاطعام أقل من سائر الاحوال (و) لنا (ثالثا) أنه عرف من اللغة التعبير عما الضمير طريقان أقصر والتعبير عنه بلفظ موضع مفرد بانه هو أطول ومنه الاستثناء وتعيين أحد هما الصورة تحكم غير مسوع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطرق أطول دون أقصر تحكم فندير (و) لثاني جواب الاستثناء الاكثر (في العدد اتفاق الفقهاء) أجمعين (على لزوم واحد) له (على عشرة الاسعة) على المقر (وهو دليل الصحة لغة) وعرفا فانهم عارفون باللغة ولو لم يصح لغة تحكموا بإطلاق الاستثناء كما لو قال له على عشرة الاسعة حكموا بإطلاقه ووجوب العشرة فندير الختابة والقاضى (قألا وأولا الأصل عدمه) أى عدم جواز الاستثناء مطلقا الاستثناء الأقل والأكثر ولا المساوى (لانه انكار بعد اقرار) وهو لا يجوز (وختالفه في الأقل) للضرورة (لأنه ينسب) الأقل كثيرا (فيستدرك) بخلاف الاكثر والتصف لانه قلما ينسب فلا ضرورة فبق على الأصل ومن حكي

شائعاً غير موضح له أولاً بل فيما هو مجاز فيه كالغالب المطمئن من الأرض والعذرة البناء الذي يستتره وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسياً والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم بعرف الاستعمال وذلك الوضع الأول فالأسمى اللغوية أما وضعية وأما عرفية أما ما انفرد المحققون وأرباب الصناعات بوضعه لادواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفياً لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك فيازم أن يكون جميع الاسماء اللغوية عرفية

(الفصل الرابع في الأسماء الشرعية) قالت المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الأسماء لغوية ودنيوية وشريعة أما

خلاف الحنابلة في الأثر كتر فقط نسب هذا الاستدلال إلى القاضي قلنا أولاً لا نسلم أن الأصل عدمه وليس هو انكاراً بعدد اقرار بل هو أداء المقصود بطريق أطول ولا يجزى على التكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله بأن المركب موضوع بازاء الباقي كيف ادعى أنه انكار بعد اقرار وقلنا ثانياً لو صح ما ذكره لما وقع الاستثناء في كلامه تعالى لأنه يرى معنى الضروريات وعن النسيان و(قلنا) ثالثاً ما ذكرتموه مظنة (والظنة لا تعارض المثنة) فإن وجود هذا الغمون الاستثناء ثبت بالرب قسدير (و) قالوا (ثاني عشرة) التسعة ونصف وثلاثون مستقيم وليس إلا أن الباقي وهو ثلث الثلث أقل فلا يجوز (قلنا) ما ذكرتم (منقوض بعشرة الأذنا فادنا في عشرين) فإنه مستقيم (والمجموع ثلث العشرة) فلو كان الاستصحاب موجبا لعدم الصحة لما صح في صورة استثناء الأقل أيضاً (والحل) أنا لا نسلم أن الاستصحاب لبقاء الأقل بل (الاستصحاب الطول) من غير فائدة و(لا ينافي) الاستصحاب (صحة العبارة) لغة وانما ينافي البلاغة (ولا كلام) لثنا (في البلاغة) بل نقول استثناء الأثر فيما يجزى بالبلاغة مستقيم كاستثناء الأقل وفيما لا يجزى لاقتدير (مسألة) الحنفية فالواشرط الاتصال أي كون الاستثناء متصلاً (العضية) أي كون المستثنى بعضاً من المستثنى منه (قصدنا) بأن بقصد معنى متناولاً مجازاً ما كان أوحقياً (لأننا) من غير قصد البه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب إلى الحنفية فقط لكونه مذكوراً في كتبهم ولذا قالوا في له على آلف الأكرام من الخطبة معناه الأقبية الكبر لكون من متناولات الألف (ومن غلة أبطل) الامام (أبو يوسف) استثناء الاقرار من الخصوصية في التوكيل بها) كما إذا قال وكتبت لخصومة الاقرار (إذا خصومة لا تنظمه) قصد اقرار الاقرار مسألة وهي منازعة (وانما ثبت) الاقرار له عنده (من حيث ان الوكالة أقامته مقام نفسه) فما يجوز لنفسه يجوز لو كيله فثبت الاقرار له لزوماً من غير قصد منه قال مطلع الاسرار الألبه هب أن الوكالة أقامته مقام نفسه لكن فيما وكل به لانما عاده ولم وكل هو الا في الخصوصية فيقوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لا يبعد أن يقال ان الوكالة وان كانت في الخصوصية لكنه أقامه مقام نفسه في جواب المدهي ولهذا يسقط وجوبه عنه ولولم يملك الوكيل الجواب مطلقاً لم يسقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل إذا كان المدهي محققاً في ذمته باقرار الوكيل فعلم أنه قائم مقامه في الجواب مطلقاً فصح اقراره وانكاره كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم بأحكامه (وانما أجاز) أي استثناء الاقرار من الخصوصية الامام (محمد) لاعتباره بالخصوصية مجازاً في الجواب) مطلقاً في مجلس القضاء وهو متناول للاقرار قصداً (لان الحقيقة) هنا (مجهورة شرعاً) لانها حرام (لقوله تعالى ولا تنازعوا) والمجهور شرعاً كالمجهور عرفاً فلا يحمل عليها بل ينتقل إلى المجاز ثم هجران الحقيقة أن لا ينتقل الذهن اليها من إطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصوصية فإن الحرمة لا توجب أن لا تستعمل الخصوصية في معناها فالأولى أن يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محترمة شرعاً والتوكيل بالحرم باطل فلو أتى على الحقيقة بطل التوكيل فلا بد من الجدل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم أرادوا هجران الحقيقة المجاز في التوكيل بها خاصة لبطولان التوكيل بها فالانتقل الذهن في عرف المؤمنين المشرعين من التوكيل بالخصوصية إلى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من الجماعة إلى الفعل الخلال في عرفهم فتدبر (وعلى هذا) أي كون الخصوصية مجازاً عن مطلق الجواب في مجلس القضاء (صح استثناء الانكار أيضاً عنده) لكونه فرداً منه (وبطل عند أبي يوسف الاستغراق) أي لكونه مستغرقاً للمستثنى منه لكونه مساوياً للهدف المفهوم فإن الانكار هو الخصوصية وهذا أبطل الاستثناء ولم يحمل الخصوصية على المجاز بقربة الاستثناء مع كونه تشديداً فتدبر (ولها فروغ) مذكورة (في الهداية في كتاب الاقرار) بطول الكلام به كرها (مسألة) الاستثناء من الإثبات في والعكس أي من النفي أثبت (عند الجمهور) من الشافعية والمالكية والحنابلة

الغوية فظاهرة وأما الدينية فإفغلت الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الايمان والكفر والفسق وأما الشرعية فكما الصلاة والصوم والنج والزكاة واستدل القاضي على افساد مذهبهم بمسكين الاول أن هذه الالفاظ يشغل علم القرآن والفرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى أنا جعلناه قرآنا عربيا ولسان عربي مبين وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ووقالوا أطلعوا العلماء وأراد الفقهاء أن يكون هذا بلسانهم وان كان اللفظ المنقول عربيا فكذلك انقل اللفظ عن موضوعه إلى غير موضوعه أو رجعل عبارة عن بعض موضوعه أو متناولا لموضوعه وغير موضوعه فكل ذلك ليس من لسان العرب الثاني أن الشارع

(وطائفة من الحنفية) المحققين (ومنهم) الامام (نفر الاسلام) والامام شمس الأئمة والقاضي الامام أبو زيد وغيرهم من المحققين (وفي الهداية لو قال ما أنت الا حرقت لان الاستثناء من التثنية اثبات على وجه التأكيد) وانما صار مؤكدا لكونه مقصورا عليه دون غيره (وأكره على أن لا حكم فيه أصلا) لانها لا أنشأنا بل هو مسكوت (وانما هو لسان أن الحكم) أي حكم الصدر (على ما عده) من متناولاته (فما نقل الشافعية أن خلافهم في العكس) أي في كونه من التثنية اثباتا (فقط) وأما كونه من الاثبات فبما تحقق عليه (ليس بطابق) لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين (وتوجيهه) أي توجيهه نقلهم (بالرأفة الأصلية) أي الأصل رافة الأئمة فثبت في الاثبات فيه بالأصل فثبت الاتفاق في كونه نفعاً من الاثبات لأنه عند الشافعية بالغة وعندهم بالأصل وأما الاثبات فلا يمكن اثباته بالأصل (أو) توجيهه (أن الأصل في المكتبات العدم) والاثبات يمكن فيكون عديمه أصلاً فثبت في المستثنى المسكوت للأصالة وفقدان دليل الثبوت (كأقيل معارض بالاباحة الأصلية) يعني أن الأصل في الاشياء الاباحة فيسقط المسكوت عليه والمستثنى من التثنية مسكوت فيكون مثبتاً بحكم الأصل فالاستثناء من التثنية والاثبات بيان في افادة الحكم المخالف للأصل وعدم الافادة باللغة فتدبر (لنا أولاً كما أقول لو لم يكن المدعى) من افادة الاستثناء حكماً محالاً (حقاً لعلنا) الاستثناء (المنقطع لان الذكر) اياه (وعدمه حينئذ سواء) اذ لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره أيضاً فان قلت هب أن في المنقطع حكماً لكن من أين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال (والفرق) بينهما افادة أحدهما الحكم دون الآخر (تحكم) فان استعمالهما على غلط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فالتقدير عرف أن الأداة مجاز في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا تحكم بل يجوز أن يكون وضع الاستثناء لاجراج المستثنى وجعله مسكوتاً لكن ربما يشمل مجازاً لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا (و) لنا (ثانياً النقل من أهل العربية أنه كذلك) أي من التثنية اثبات ومن الاثبات نفي (وعليه معنى) كلام (علماء المعاني أن ما زيد الاقائما يصلح رداعاً من زعم أنه ليس بقائم) ولولم يكن فيه حكم لما صلح ردأ والناس عليه انما يصلح ردأ كان مرادهم أنه لغة وموضعاً يصلح جواباً وأما لو أرادوا أنه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكسبية والمزايا كما هو وظيفتهم فلا لكن الكلام غير متوقف عليه فتدبر (و) لنا (ثالثاً كلمة التوحيد) وهي لا اله الا الله فاتها كلمة توحيد باجماع السليين بل أهل اللسان كافة ولا تكون كلمة توحيد الا اذا كان في المستثنى حكم مخالف (وله انما يتأتى) أي نفي الاوهية عن غير الله تعالى (والاثبات) أي اثباته تعالى (وأورد عليهما أولاً النقل محمول على الحكم النفسي) يعني أن مرادهم بالحكم المخالف المستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقاً بالمستثنى (الاعلى النسبة الخارجية) أي ليس مرادهم عدم النسبة الخارجية وعدم الحكم النفسي انما يكون بعدم تعرض النفس اياه بالحكم (وعدم التعرض يستلزم عدم الحكم السابق ذهنياً) وهو يكون بالسكوت عنه (لا) عدم الحكم (خارجاً) حتى يكون مفيداً للحكم المخالف ولما فرغ من الارادعي الاول أشار إلى الارادعي الثاني بقوله (وكلمة التوحيد على عرف الشارع) انخلص فيه فلا يلزم من كون استثناء اثباتاً كون سائر الاستثناءات من التثنية اثباتاً وبالعكس (وأجيب) عن الوارد على الدليل الاول (بأنه لا يتأتى) ما ذكرتم (فيما هو المحمدي في مأخذ الاحكام وهو الاثبات لعدم النسبة الخارجية فيه) وانما فيه النسبة النفسية وقد سلمت انتفاءها في المستثنى فلا بد من الحكم المخالف لها فيه (فيلزم أن يكون فيه الاتفاق) مع أن الخلاف فيه ما على السواء (وفي ما فيه) فان تعرض النسبة الخارجية وقع تغشاً والمقصود أن النقل محمول على أن ليس في المستثنى حكم نفسي بما أنه نفسى وغاية ما يلزم منه عدم تعرض النفس اياه بالحكم ولا يلزم منه تعرضها بانتفاء الحكم بل قد يكون بالسكوت فلا يثبت مدعى انحصار هذا وقد يجاب بأنه قد تقدم أن الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث

لوفعل ذلك لزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الاسامي فانه اذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا الامور وعلموا ولورديه توقيف لكان متواترا فان الحجة لا تقوم باآحاد احتجاجوا بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلاة نحو بيت المقدس وقال صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين واراد به المؤمنين وهو خلاف اللغة قلنا اربا لايان التصديق بالصلاة والقبلة واراد بالمصلين المصدقين بالصلاة وسمى التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز وعادة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعا من التعلق والتجوز من نفس اللغة احتجاجوا بقوله صلى الله عليه وسلم لايان تضع وسبعون بابا اعلا شاهداة ان لا اله الا الله وادناها

هي لامن حيث انها قائمة بالنفس فلذا كان الاستثناء موضوعا لاستثناء النسبة المقسمة لا يكون وضعا لا تنافها من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلهذا من انتفاءها في نفسها نبوت مخالفها ثبت المدعي ولك أن تقول هذا غير وافي فان مقصود الجيب أن الاستثناء موضوع للاخراج وجعل المستثنى في حكم المسكوت وعبر عنه بانتفاء النسبة النفسية أي عدم تعرضها وهذا لا ينافي الوضع للعاني من حيث هي فانه موضوع للاخراج من حيث هو وعدم التعرض كذلك قد تدبر والحق في الجواب أن النقل لا يتحمل هذا التأويل فانهم صرحوا بأنه من النبي انبأت لاهو مني وبالعكس وهذا مناف لعدم التعرض (و) أجب عن الوارد على الدليل الثاني (بأن عرف الشارع حادث والكلام) في كلمة التوحيد (قبل حدوثه في أول الاسلام) حين الخطاب بهامع التكفير فانهم فهموا منها التوحيد من غير معرفة بالشعر وعرفه (الآن يقال) في دفع هذا الجواب (المخاطب حينئذ ما كان دهريا) منكر الوجود الله تعالى (بل) انما كان (مشركا) كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله واذا لم يكن دهريا كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والاقراء به لكونها حاصلين (ثم صار) التوحيد بعد ذلك (عرفا) للشارع (و) أورد عليهما (ثانيا) التراجع في الدلالة لغة فعندهم لا يدل لغة على المخالف وعنده الجمهور يدل لغة (والنقل) المذكور (محمول على نبوتهم عرفا) ولا كلام لهم فيه كيف (وقد قالوا به في اربع سبعة) عندهم (في مثل ليس على السبعة) ولولم يكن عرفا لانبأت السبعة لما زمت (وبتم التوحيد) أيضا لانه يفهم عرفا للنبي والانبياء (و) بهذا الدفع ما قيل ان انكاره لدلالة ما قام الاز يدعي ثبوت القيام لزيد) كما هو رأيهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب (يكاد يلحق بانكار الضروريات) وجه الدفع أن القدر الضروري هو الدلالة عليه عرفا وهم لا يشكرونه وانما يشكرون الدلالة بالوضع فلشكر ما ليس ضروريا وما هو ضروري غير متكرر (أقول) في رد الجواب (ثانيا) هذا التجوز (مع بعده) في نفسه فانه لا دليل على اللغة الا النقل من أهلها) واذا قد جلت النقل على العرف فليجرب كل نقل فلا يثبت وضع لفظ وهذا سفسطة فأهل اللغة انما حكموا الموضوع الغوري ولا يصح جملة على بيان العرف (يستلزم أن لا يصح الاستثناء من الاستثناء لغة) فان الاستثناء يقتضي كمال في الصدر واذا حكم لغة في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه (تجوز على عشرة اثمان السبعة) وقد صح على المذهب الأصح (قد تدبر) وان الجيب له أن يمنع جهة الاستثناء من الاستثناء لغة كيف واذا قد منع الحكم في لغة فلا يمنع هذه الجهة أولى هذا على النزول والافله أن يمنع استدعاء الاستثناء كسابقا كيف والحكم بعد الاخراج على ما يعبر عنه بالمقدور فيكون أن يعبر المستثنى بمقدار الجوز البعض ثم يقتضي المستثنى منه بخروج هذا المستثنى المقيد بحكم على ما يصدق عليه هذا المركب التقديري أي الغام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فالثالث المذكور اقرار بعشرة منقوص عنها ما يعبر عنه بناتية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فبقى من العشرة بعد نقصه تسعة فهو مقر به لانه به التكلم وليس في المستثنى حكم فاقبل وربما يقال الخفية المتكررون للحكم في المستثنى يشكرونه مطلقا مرة واحدة فالتوجيه باقرار الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة توجيه عاليرضونه فافهم الخفية الجامعون للمستثنى في حكم المسكوت (قالوا أولا نقل) عن أهل العربية (أنه تكلم بالباقي بعد الثبنا) فليس فيه تكلم بالمستثنى لان الباقي لا انبأتا (أقول) في الجواب (لا ينافي) هذا النقل (ذلك النقل) وهو أنه من الاثبات نفي ومن النفي اثبات (فان هذا باعتبار المستثنى منه) أو ليس تكلمنا بكل ما يتناول المستثنى منه بل بالباقي فقط (وأما الاقتصار على حكم الصديق فقط فلان فيه) بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل التأويل وربما عجب بأن المعنى أنه صريح في الحكم بالباقي وهذا لا ينافي بضمه حكما مخالفا للصديق المستثنى (ومن ههنا) أي من أجل أن هذا حكم المستثنى منه (علم اندفاع ما قيل) في حواشي

امامة الأذى عن الطريق وتسمية الامامة ايماءا بخلاف الوضع قلنا هذان من أخبارنا آحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة وان ثبتت فهي دلالة الايمان فيتميز بنفسه ايماءا احتموا بان الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة فافتقرت الى اسام وكان استعارتها من اللغة اقرب من نقلها من لغة أخرى وابداع اسام لها قلنا لا نسلم انه حدث في الشرع بعبادة لم يكن لها اسم في اللغة فان قيل فالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ولا في عبارة عن الطواف والسعي قلنا نعم جوابان الاول انه ليس الصلاة في الشرع ايضا عبارة عنه بل الصلاة عبارة عن الدعاء كافي اللغة ولا في عبارة عن القصد والمصوم عبارة عن الاسماء

مرزا جان علي شرح المختصر (ان القول بالحكمين) المختلفين في المستثنى منه والمستثنى (لا يتأتى مع اختيار ان الاسناد بعد الاختراج) وجه الاندفاع ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاختراج وهذا لا ينافي اولادته الحكم المخالف في المستثنى (فتدبر) وبه اندفع ايضا ما في التوضيح ان الألق بهذا المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف (و) قالوا (ثانيا لو كان) في المستثنى حكم (لزم من لاصلاة الا بطهور وصحته بغير الطهور) لا ولادة الاستثناء بخلاف الصدر (وهو باطل اتفاقا) فان الصلاة مع فقدان شرط آخر من الستور ونحوه وان كانت مع الطهارة باطالة قطا، وما في بعض شروط المنهاج من ان الحديث المذكور غير صحيح غير وافي فانه وان لم تكن هذه اللفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلاة الا بطهور صحيح بل ادعى السبوطي نواته وقد ذكر في رساله مفردة اسانيد كثيرة لفهمه (ويجاء أولا كما أقول بأن البطلان) في بعض الصور مع وجود الطهارة (لمعارضه) دليل (قاطع دل على اشتراط أمر آخر) من الاستقبال والدعوة غير ذلك (لا بد من) مدعانا (فانه مختصص) لهوم حكم الاستثناء وانما يضرب لواعبنا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الطهور وان قبل التخصيص ونحوه غايه ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع (فافهم) وقد يقال لا بد للتخصيص من المقارنة ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير وافي فان اشتراط الشروط الاخر من ضروريات الدين وكان متقدما عليه فيصلم مخصوصا وانما لا يصلح للتخصيص ما يظهر بعد ورود العام فافهم (و) يجاب (ثانيا كما قال ادمي انه منقطع فلا خراج) فيه لشي من افراد الصلاة (بل فيه حكم آخر) من ثبوت الصحة مع الطهارة ولو في بعض الاحيان (وبدفع) هذا الجواب (بأنه مفرغ) لان المعنى لاصلاة حاصلة ملتصقة بنسب الامتصقة بطهور (وكل مفرغ متصل) كما تقرر في التصو وقد يقال كونه مفرغا غير متعين ان يجوز ان يكون التقدير هكذا لاصلاة موجودة لاصلاة بطهور والمستثنى منه هو الصلاة والوجه في الدفع ان يقال اولان الانقطاع يفيد عدم صحة الصلاة عموما لكن قد تكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاتصال يمكن بل متبادر وظاهر فلا يدل الى الانقطاع الذي يصار اليه بضرورته شديده (و) يجاب (ثالثا كافي المنهاج يحمله على المبالغة) في اشتراط الطهارة (كأنه لا شرط للصحة غيرها) فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط (ولا يخفى أنه) أي الحمل على المبالغة (خلاف الأصل) سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا (و) يجاب (رابعا كافي المختصر ان قدر) خبر مستثنى منه وقيل (لا صلاة) صلاة (لا صلاة بطهور اطرد) الكل (فان كل صلاة بطهور) ولو لمع فقدان سائر الشروط (صلاة حاصلة قطعاً) فلا استثناء وان شئت جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لاصلاة حاصلة بحال الاقتران بالطهارة كافي ما زاد بالاقناعا بكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد عدم اتصاف الصلاة بحال غير الاقتران بالطهارة كافي ما زاد بالاقناعا (وليس) هذا الجواب (بشي) لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل (لان الحصول الشرعي غير مطرد لا تنفاسا سائر الشروط) في بعض الصور ولا يوجب جدال شي مع فقدان الشرائط وان اراد الحصول الحسي ففيه ما قال (والحسي غير مراد بديل الاستثناء) فان الصلاة بدون الطهارة صلاته حسيه ولو قيل ان الصلاة بدون سائر الشروط ليست صلاة حقيقة فيطر الحصول الشرعي للصلاة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلاة صحيحة لان الصلاة بدون الطهارة ليست صلاة حقيقة فيضيع الاستثناء حينئذ (و) يجاب (خامسا كما هو المشهور عن الجمهور) انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة) ولو سقوفا على شروط أخرى (وذلك لان تحقق سائر الشروط) المعتبرة في الصحة (وردة) هذا الجواب (بانه يجب) في الاستثناء من النبي (ان يكون اثباتا بالنسبة لان يكون مترددا بين النبي والاثبات) وههنا كذلك فان الحصول مترددين ان يقع اذ لم يتحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذ لم يتحقق (فتأمل) فان الدليل بشي لان مقصود الجيب ان الاستثناء من النبي اثبات لانه اثبات لكل فرد

والزكاة عبارة عن التمولكن الشرع شرط في اجزائه هذه الامور أمور آخر تنضم اليها فشرط في الاعتدال بالاعاء الواجب انضمام
الركوع والسجود اليه وفي قصد الميت أن ينضم اليه الوقوف والطواف والاسم غير متناول له لكنه شرط الاعتدال بما ينطلق
عليه الاسم فالشرع تصرف في الشرط لا بتغيير الوضع الثاني أنه يمكن أن يقال سميت جميع الافعال صلاة لكونها متباعدة
فعل الامام فان التالي للسابق في الخلل يسمى مصدا لكونه متباعدة هذا كلام القاضي رحمه الله واختار عندنا أنه لا سبيل الى
استكار تصرف الشرع في هذه الاسماء ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن اللغة الكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف

عوموا وفي كل حين عوموا فالمعنى أنه لا صلاة في حال من الاحوال أصلا الا في حال الطهارة في الجملة قطعا وهذه الازد فيه أصلا
وقدر بيان المعنى الصلاة صحيحة الصلاة بطهارة النكرة وموصوفة في الابتناء فمع فليزمن صحة كل صلاة بطهارة ولومع فقد ان
سائر الشرط وطول الاجواب بعد تسليم هذا التقدير الابرار جوع الى الأول من التزام التخصيص (و) يجب (سادسا) أن مثل هذا
الكلام متعارف في افادة الاشتراط أي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى (والتوقف) للمستثنى منه عليه (فيدل على انعدام
المستثنى منه عند عدم المستثنى) لان فوات الشرط وجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على اشتراط الصلاة بالطهارة
وعدمها بغيرها (وأما) أي المستثنى منه (ووجد معه) أي مع المستثنى (في الجملة فلا دلالة للفظ عليه) فلا يدل الحديث على
وجود الصلاة مع الطهارة في الجملة (وفيه ما فيه) فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل المسكوت وهو مدعى الخصم
وقد وجه بعض الأجيال بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعلى أن تأويل (ثم ههنا فتأمل) الفائدة الأولى في كلمة
التوحيد اشكال مشهور فان المقدّر للغيرية (إما الموجود) فالمعنى لا اله الا الله موجود الا الله (فلم يلزم) منه (عدم امكان الله
سوى الله تعالى) ولا يتم التوحيد الكامل (وإما الممكن) فالمعنى لا اله الا الله يمكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله (فلم يلزم منه
وجوده تعالى) فلم يفد التوحيد أصلا (ويجب ألا كما نقل عن شارح المختصر بأن كلمة التوحيد) معنى (على عرف الشارع)
فلا اختصار كالاتيين ان شئت قدر الموجود وان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على أن
المعنى ليس إلا كما هو موجود الا الله فانه موجود واجب ويعود ما مر أن عرف الشارع حادث فتأمل (و) يجب (ثانيا) كما هو
منقول (عن بعض الخنفية أن وجوده تعالى) (تقرر في بداية العقول) لان المنكر لم يكن دهر (بالقصد) منه (في الشريك)
لان المخاطب مشرك فاذن يختار أن المقدّر الامكان وصوله الى الوجود فيازمن منه في امكان الله سواء تعالى وأما وجوده تعالى
فلنكونه مسلما لا يحتاج الى التبيين فتأمل فيه (و) يجب (ثالثا) كما هو منقول (عن الشيخ شري بأن لا حاجة) ههنا (الى الخبر
بل أصل التركيب لله) وهو المقصود (فدخل) عليه (لا والالعصر) أي لحصر الالهية فيه تعالى (فالمستدله هو الله
والمستدله هو الله) وهذا الجواب يابى ما شئت ثالثا به لا حاجة الى تقدير الخبر (وهذا) الكلام (بما يتعجب منه) فاتهم بعدونه ما هرا
بالعريفة ايدطولى فيها (كفى لا) يتعجب منه (فان الاستثناء يقتضى الحكم) في الصدر (بالضرورة) ولعله بني كلامه
على لغة من يتخير لا تقي الخس ومقصوده ان المعنى اتقى الله الموصوف بالالهية الله الموصوف بها وحسن ذلك لوجه
لهذا الاستبعاد لكن برديعه شيء آخر وهو أنه لا يلزم منه في امكان الغيرة الاشكال كما كان ولا أن تقول ان لا التالى لنى
الخس فيقيد في الخبر في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه بنفسه فيفيد وجود المستثنى ولا يحتاج
الى الخبر فتدبر (وما قيل في تعصمه لو بدل لا والابتناء) وقيل انما الله الله (الكان كلاما تاما) البتة (من غير تقدير وانما هو
الثنى وكذا الا) أي ليس مفادها الامفال والا فلا والا يابى الاحتجاج الى الخبر (فأقول مدفوع) هذا القول (بان المراد) من
قولهم انما كلا والا (ان حاصله في التخصيص) والقصر (كلا والا فاللازمة) بين تمامية الكلام من لا والا وبين تماميته من انما
(ممنوعة) كما لا يخفى (و) يجب (رابعا) كما أقول مما حقق في الكلام (ان ما يمكن الواجب) بالامكان العام (فهو ضرورى
فيلزم من الامكان الوجود) أي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فلنا ان تختار تقدير الامكان ويلزم وجوده
تعالى بالوجوب (و يلزم من عدمه عدمه) أي من عدم الوجود عدم الامكان فلنا ان تختار تقدير الوجود ونقول لما اتنى وجوده
سواء اتنى امكانه لان الموصوف بالالهية لا يكون ممكنا مخلوقا باله بالضرورة ونه عليه في علم الكلام أيضا وهذا الجواب لا خوة
يؤل الى أن تقي الامكان بفهم من خارج وانما المقصود منه في الاله سوى الله تعالى ردأ زعم الحقا المشركن فتأمل (و) يجب

في الاسامي من وجهين أحدهما التخصيص ببعض المنعمات كإتيان الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والاعمال من هذا الجنس اذ للشرع عرف في الاستعمال كالعرب والثاني في إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويصل به كسميتهم آخر محرمة والمحرم شر بها والأمم محرمة والمحرم وطؤها فتصرفه في الصلاة كذلك لأن الركون والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فتحمله الاسم يعرف استعمال الشرع اذ انكار كون الركون والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد فسامي هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من اخراج السجود والركون من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج اليه اذا يصوره

(خامسان مطلقات الالهيات ضرورية لتعالى عن التغير والتبدل) فان الاله ليس من شأنه أن يوجد تارة ويعدم أخرى (فيكون الإيجاب) هنالك (ضروريا كالسلب) فهذه القضايا وان كانت مطلقات صورة ضرورية بمعنى فختار تقدير الوجود والمعنى لاله موجود بالضرورة الاله موجود بالضرورة فلزم امتناع الاله آخر غير الله سبحانه ووجوه تعالى وم التوحيد (فتقدير) القائدة (الثانية الخفية) المحققون (الذين وافقوا للجهور) في أن الاستثناء بقصد الحكم المخالف للمستثنى (قالوا الحكم الذي بعد الاشارة لانه) أي الاستثناء (غزاة الغاية) فانها لا تنها حكم الصدر وتفيد عدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء (وغاية الوجود عدم والعكس) فلزم فيه الحكم المخالف (الأن الصدر ثابت قصد أو هذا ال) بل تعاقب كون اشارة (والوجه) على ما في التعبير أن هذا ليس على الإطلاق بل (انه اشارة مرة) ان لم يكن مقصودا (تخو على عشرة الاثلاثة لان المقصود) منه (سبعة) أي الاقربيه ومان في ما زاد فيلزم تبعا (و) انه (عبارة) ومقصود مرة (أخرى كلمة التوحيد فان الالبات والنبي) المفهومين فيها (كلاهما مقصودان) وقد يقال لا قصد الا الى النبي لان مخاطب غير دهرى لكنه مشرك فالمقصود منهما رذعه واكتفى في الالبات بمجرد الاشارة وهذا محتمل لكنه غير ضار لأصل المقصود اذ لا يزيد على الناقض في المثل فتأمل (بل قد يقصد الثاني) بالذات (فقط) دون الأول الاتباع الاستثناء المفرغ (نحو ما أنت الآخر فافهم) وتحقيق كلامهم قدس أسرارهم أمكن قد عرفت أن اللفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها ويحصل من المركب مفهوم تفصيلي يحكم عليه وعرفت أنه بقصد المستثنى منه باخراج البعض فحصل مقده هو المستثنى منه المنقوص منه البعض ويعبر عن الباقي وفي هذا التعبير الطول يذكرك الكل ثم اخراج البعض اشارة الى أن الخارج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي التكتة في الاطناب واختيار طريق أطول فحينئذ اندفع ما قال صدر الشريعة أن هذا الغاي يصح باختيار القول الثاني هو أن يذكرك الكل ويحكم على البعض وأما على اختيار أن المجموع المركب هو الدال فالتفصيل يفهم القالب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال انه لا حكم فيه لفظه انما يفهم عرفا راد هذا يعني ليس اللفظ موضوعا لافادة الحكم التام بالناتل انما هو قيد يستفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه أن الفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الأصل في الاستثناء وقد يعبدل عنه فتقصده هذا الاشارة في خصوص التركيب بالذات فلا اشكال عليهم قدس أسرارهم الامن جهته عدم التدبر في كلامهم في القائدة (الثالثة عند الخفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا) وانه ليس وبالأل العلة عندهم الكيل مع الجنس (خلافا للشافعية) فانه لا يجوز عندهم لعله الطم عندهم (وقد قال عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة (السلام لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء سواء) هكذا روى أصحاب الأصول والتي في كتب الحديث لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعر بالشعر ولا التبر بالتمر ولا الخ بالمخ الاسواء واعين ابين يدا بيد في حديث طويل أخرجه الشافعي الامام وفي البر وأخواته ورولفظ الكيل صريح في المحض وغيرهما (فقال) الامام (نحو الاسلام ومن تابعه منته) أي مبنى هذا الخلاف (أن الاستثناء معارضة عندهم فالعني لكم بيع طعام عساو) بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالتخصص (فاسواء مطلقا) سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا وغير معلوم المساواة أو بيع طعام لا يدخل تحت الكيل (ممنوع) بصدر الكلام لان الاستثناء انما عارض في المساواة فقط فحين انه غير داخل في الحكم فقط (فلا يجوز بيع حصة) من الطعام (بمقتنين مثلا) لسخوله تحت عموم النص (وعند الحنفية لا حكم في المستثنى وهو المساواة) لانه غزاة المسكون عندهم (بل) الحكم (في الباقي) بعد الاستثناء (وهو المقاضاة حقيقة أو شبهة كالخازنة) فجزم البيع فهم فقط (وما في الكيل نالك عادة) لان المعتبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما أن الموزون كالتبر اذا بيع

الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة الانبوع تصرف فيه وأما ما استدله من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسامي عن أن تكون عربية ولا يسلب اسم العربي عن القرآن فإنه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالجمجمة لكان لا يخرجها عن كونه عربية أيضاً كما ذكرناه في القطب الأول من الكتاب وأما قوله أنه كان يجب عليه التوقيف على تصرفه فهذا أيضاً انما يجب إذا لم ينههم مقصوده من هذه الالفاظ بالتكرير والقرآن مرة بعد أخرى فإذا فهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله

بجسسه مساوياً في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فهمها (فلا يدخل تحيته غير محمد كور) في الصدر (والأصل الإباحة) فبقى عليه (فيجوز وفيه نظر ظاهر إذ يفرض الحكم في المساواة يحصل المقصود) وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل (أيضا) فان التقي والانبأ انما يكونان في الداخل في الكيل) لأنه مستثنى منه (و يبقى الخارج ع) عن الكيل (خارجاً) عن حكم النص (ولا فرق) على المذهبين (الأن الحل في التساوي عند الحكم) في المستثنى والقوله به (بالمطوق وعند عدمه بالأصل) ثم في كلامه نظر آخر هو أن الشافعية انما استدلوا بحكم المستثنى منه لا بحكم المستثنى فمقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم أم لا فان حاصل دليلهم أنه استثنى حال المساواة في المعيار فبقى على الحرمة سائر الاحوال التي سواها ومن جعلها بيع ما لا يدخل في المعيار فقد انقضت المساواة ونظرنا بالثبوت أنه لو كان معنى الخلاف ما ذكر لكان الامام نفع الاسلام وأمثلة قائلين بالحرمة لانهم قائلون بالحكم في المستثنى هذا ثم هذه الاشكال ليست الا على من فسر كلامه على هذا النمط وليس مطابقاً لكلامه وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه وليس مقصوده قدس سره ابتداء الخلاف عليه بل أنه قدس سره نقل مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضه كالخصيص ثم أوضحه في هذا الحديث الذي من جرئانه وغيره من الأمثلة وليس غرضه أن الخلاف مبني عليه وإنما الغرض التمثيل بأمثاله الاستثناء وعبارته قدس سره هكذا افصار عندنا بقدر قول الرجل لفلان على ألف درهم الائمة لفلان على تسعمائة وعنده الائمة قائم اليست على - وبين ذلك أنه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا يعني قوله الا الذين تابوا فلا تجلدوهم وأقبلوا شهداتهم وأولئك هم الصالحون غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسوأ مساو فبقى صدر الكلام عاماً في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام انتهى كلامه الشريفة فانظر بعين الانصاف هل فيه أثر لبنا الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه أنه قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في محض القياس ان المستثنى منه المقدس الاحوال الكليية كما يختاره المصنف بقوله فالأوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كقائه مؤنة الجواب (فالأوجه) على ما في التمهيد مأخوذاً من كلام هذا الخبر الامام نفع الاسلام في محض القياس (أن مناه اعتبار نوع المستثنى المفرغ وتقدره (أوجسه فعند الحنفية) المعتبر (الأول) فقد رتوا نوع المساواة وهو الحال الكليية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فبقى ما لا يدخل تحت الكيل خارجاً عن حكم الحرمة (و) قدر (الشافعية الثاني) أي جسسه وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة (والراجح الأول) أي تقدر النوع (لان المتبادر من ما في الدار الا يزيد أنه ليس فيها انسان الا زيد لا حيوان) الا زيد وعلى هذا قال الامام محمدان كان في الدار الا يزيد فعبدي حران المستثنى منه سواء لم يولد في الدار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامتاع كان المستثنى منه كل شيء فعمل المستثنى منه ما يكون أقرب الى المستثنى ولعل هذا ظاهر لمن له أدنى استقرار وتدبر في الكلام (هذا) والله أعلم بحقيقة الحال (مسئلة) الاستثناء بعد جعل متعاطفة) بالواو ونحوه من الغامض كافي التعرير (يتعلق بالآخرية) فقط (عندنا كما هي على الفارسي من النجاة) أي كاذبه هو الية (و) يتعلق (بالكل) أي كل واحد (عند الشافعية) كل ما لا منهم) قال في شرح المختصر (والنزاع في الظهور) فعندنا ظاهر في تعلقه بالآخر وعندهم في التعلق بكل (لا الامكان) أي لا في امكان التعلق (فانه ثبت عوده الى الكل) أي كل واحد (و) ثبت عوده (الى ما عدا الآخرية) الى الآخرية فقط (الى ما عدا الأولى فقط) فلا يتأتى من أحد دعوى النصوصية في واحد من الاحتمالين وانما يصلح النزاع في الظهور « اعلم أن الظهور في الآخرية منصوص في شرح البديع ويظهر من كلام الامام السني رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام أن الحنفية لم يصرحوا به بل انصاعوا بالرجوع الى الآخرية ويحتمل أن يكونوا متوقفين في الظهور وان ما نسب للشافعية اخذاً

(الفصل الخامس في الكلام المفيد) اعلم أن الأمور منقسمة إلى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل فأما ما يدل فنقسمه إلى ما يدل بذاته وهو الألة العقلية وقد ذكرنا جميع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب وإلى ما لا يدل بالوضع وهو ينقسم إلى صوت وغير صوت كالإشارة والرمز والصوت ينقسم في دلالة إلى مفيد وغير مفيد والمفيد كقولك زيد قائم وزيد خرج رابكاً وغير المفيد كقولك زيد لا وعرفي فإن هذا لا يحصل منه معنى وإن كان آحاد كلماته موضوعة للدلالة وقد اختلف في تسمية هذا كلاماً منهم من قال هو كقولك بجدل وزيد ليدل وزيد فإن هذا لا يسمى كلاماً ومنهم من سماه كلاماً لأن آحاده

من دليلهم فشهاده على الشيء لا بد من تعينه بالاستقراء الباطن وليس بل تصريح الأئمة وجد خلاف ذلك كما عرفت وعلى التنزيل فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارات بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (و) الإمام الهمام حجة الإسلام (الفرزاني بالوقف لعدم العلم بأنه حقيقة في أيهما) في الأخيرة فقط أوفى الشكل (و) قال (المرتضى) من الروافض (بالاشتراك) فيما (يقوقف) إلى ظهور القرينة قال شارح المختصر (وهذان) القولان بالوقف والاشتراك (بوافقان لنفي الحكم) لانهما قاضيان بالتعلق بالأخيرة والوقف في غيرهما إلى أن يقوم دليل (وإن خالفنا) نا (في المأخذ) لأن مأخذهم في تعين الأخيرة التيقن به فإنه إن كان لها خاصة فظاهر وإن كان لكل فلها أيضاً لا احتمال لكونه لماعداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك وأما عندنا فالمأخذ للظهور في الأخيرة (وقال أبو الحسين) المعتزلي (إن ظهور الأضراب عن) الجملة (الأولى بأن يختلف نوعاً) من الانشائية والخبرية والامرية والتهبية (أو اسمياً) بأن يكون الاسم الصالح للاستثناء عنه مختلفاً (أو حكماً) بأن يكون حكمهما مختلفاً نحو كرم بني عجم واستأجر مضمر (و) الحال أنه لا يكون في الثاني ضميراً للأول (أي لا يكون في الكلام الثاني ضمير مرجع إلى الاسم المذكور في الأول الصالح للاستثناء عنه نحو كرم بني عجم واستأجرهم لا زيدا) (ولا) يكون (اشتراك) بينهما (في الغرض) المسوق له (فلا الأخيرة) أي يكون حين ظهور الأضراب بالأخيرة (والا) ظهر الأضراب إمامان لا يختلف نوعاً واسماً وحكماً ويختلف في أحدهما لكن يكون في الثاني ضميراً للأول أو يختلف ولا ضميراً للأول في الثاني لكن يشتركان في الغرض المسوق له (فلا معجم) أي فيكون الجميع في الصور الثلاث (ومنه آية القذف) وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم يأتيوا بربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا (لأن الغرض) من الجمل (وهو الإهانة والانتقام واحد فهو) أي أبو الحسين (وافق الشافعية إذا حصل) لكلامه (تعلقه بالكل اللامانع) وهو قول الشافعية (الآية قصر المانع فيما فصل) بخلاف الشافعية فإنهم لم يقصر واختلفوا إن كان في تعيين الموانع وهو أمر آخر (لنا أولاً أن حكم الأولى ظاهر) في الشؤ عموماً (ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للأخيرة فقط) فلا يرفع حكم الأولى كما يجوز تعلقه بالكل برفع حكم الأولى أيضاً وإذا كان الرفع مشكوكاً (فلا يعارضه) لأن الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا أحسن مما قالوا الحكم الأولى ميقن ورفع بالاستثناء مشكوك فإنه يدعى ظاهراً أن التيقن بحكم الأولى ممنوع إذا احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو بصرف موجود ولا قطع مع الاحتمال وإن كان يجب عنه بأن المراد بالتيقن الظهور فتأمل (بخلاف الأخيرة) فإن حكمها غير ظاهر (لأن الرفع ظاهر فيها إذا الكلام فيما لا صارف عنها) وحينئذ يتعلق بها (ولذا لم فيها اتفاقاً) وإذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع (فان دفع ما في المختصر أن الأخيرة أيضاً كذلك) أي حكمها ظاهر والارتفاع بالاستثناء مشكوك (لجواز رجوعه إلى الأولى بدليل) فلا يرفع الأخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل بظاهره لا يدل على عدم التعلق بماعدا الأخيرة بل على التوقف وقد يقرر بأن دفع الأولى مشكوك فلا يرفع إلا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها إما مجازاً وأحققة وعلى الثاني الاشتراك لأن المنفرد لا يحتاج إلى قرينة فتعين الأول فلم يظهر في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بأن ظهور حكم الأولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر عند انحصار كيف وهذا في قوة أصل المطلوب ولأن تقريره كذا أن تعلق المتعلقات القريب أصل متأصل عند أهل العربية وقد عدل عنه أيضاً فحكم الأولى ظاهر الشؤ لعدم تعلق الغيرة وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لأن الكلام فيما لا صارف عن الأخيرة فينتقل به وهو القريب ولا يتعلق بماعداه إلا بقرينة وهذا يدل على عدم التعلق بماعداها فتأمل فيه فإنه موضع تأمل (و) لنا (تأنيلاً الاتصال من شرطه) أي الاستثناء كما هو (وهو في الأخيرة) فقط لأنه متأخر عن الأول بالأخذ في جملته أخرى فلا يتعلق بماعداها وهذا يدل على

وضعت للأفادة * وإعلم أن المقدمين الكلام ثلاثة أقسام اسم وفعل وحرف كما في علم النحو وهذا ليكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك والله ربك أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضربت زيدا وقام عمرو * وأما الاسم والحرف فكقولك زيد من وعرو في فلا يفيد حتى تقول من مضر وفي الدار وكذلك قولك ضربت قام لا يفيد أن لم يتعلمه اسم وكذلك قولك من في فعل * وإعلم أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركب مفيداً ينقسم إلى مستقل بالأفادة من كل وجه وإلى ما لا يستقل بالأفادة الأبقريئة وإلى ما يستقل بالأفادة من وجه دون وجه مثال الأول قوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقولوا أنفسكم

عدم التعلق بما عدا الأخيرة فإن قلب الاتصال بالعطف موجود قال (والإتصال بالعطف فقط ضعيف) لا يكتفي لتعلق الاستثناء (تحقيقه مع الصارف) عنه (فيعتبر دليل) آخر موجب لاعتبار هذا الإتصال والسرف في ضف هذا الإتصال أن العطف في الجمل لا يفيد الاستثناة في الواقع. وهذا حاصل أن لم يعطف أيضاً وفي صورة عدم العطف لا تعلق لأحدهما بالآخر فكذلك في العطف واعتراض بان الشرط في الاستثناء الإتصال العرفي وهو محقق فإن العرف لا يعد من أعراف الأول وجوابه ظاهر لأن الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات إذا ذكر الاستثناء بعدها ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأولى لا حقيقة ولا عرفاً وغير المتعاطفة اثنتين أو ثلاثة إذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنتين أو ثلاثة فإن اكتفى بهذا الإتصال العرفي في المتعاطفة وغيره ما دام فيحكم برجوعه إلى الكل إذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف أنه كلام واحد وإن لم تكن متعاطفة بخلاف الكثير وإن كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فهم الرجوع اتفاقاً إلا إلى ما يليه فقد ظهر أنه لا يكتفي هذا الإتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكون من غير عذر أو الأخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول وأخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكتفي بالنظر المنصف واعتراض أيضاً بأن الدليل لو تم لم يل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز بقرينة. ولأن تجب بأنه برعما ينزل الانفصال منزلة العدم لأمر خطابي وقول الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا بعد أخذ في أخرى تركها بل إتمامها في المقامات الخطابية لكن يحتاج إلى القرينة لكونه خلاف الظاهر فلا يدل على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط ألا ترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في المقامات الخطابية فنزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بعقضاءه بالعكس لظهور أمر حقيقة وأدعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فكذلك ههنا فاحفظ فإنه من زوال الأقدام ولنا ثالثاً لو كان متعلقاً بالكل لزم توجه الفعلين إلى متعلق واحد وهو التنازع ولا شأن باب غير التنازع كترفع عمليه الأدليل لأن الظن تابع للأغلب فتدبر (واستدل) على المختار (أولاً) قول علي عشرة إلا أربعة إلا اثنتين لزم ثمانية فلم يتعلق الاستثناء إلا بما يليه وإن تعلق بالكل لزم ستة (ويجيب بأنه في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة) ههنا (قيل) في شرح المختصر (و) لم يتعلق بالكل (للتعذر) المانع أيام (والا) يتعذر بل يصح (كان الاثنان مبتدأ) لكونهما مستثنين عن الاستثناء المفيد للثني (منفياً) لكونهما أيضاً مستثنين من العشرة المثبتة وثبتت في واحد واتفاو وحال (أقول) في رده (وحدة الموضوع من شروط التناقض وليس) الظاهر وليست وحيدة الموضوع متحققة ههنا لأن الاثنين المثبتين من جملة الأربعة المستثناة والمضامين من جملة الستة الباقية وإن قيل نوع الاثنين واحد فوحدة الموضوع متحققة قلت اجتماع المتناهي في الواحد النوعي غير مستحيل كما لا يخفى (فتدبر) استدلالاً بأن عمله لعدم استقلاله ضروري) فإن غير المستقل يقتضي التعلق والارتباط (وما وخب الضرورة بقدر قدرها) ولا يتعداها (والأخيرة متعينة) للتعلق لأن الكلام فيما لا صارف ومها يتدفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها (ويجيب بأنه وضعي) أي وضع التعلق بالجملة (لا ضروري) حتى لا يتجاوز قدرها وفي التحرير أن أريد أنه وضع للتعلق بالأخيرة فتم مطلوباً وإن أريد أنه وضع للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهر غير موجه لأنه لا منع على المنع ووجه بأنه ممنوع وباطل لأنه يستعمل للأخيرة والأصل الحقيقة وقوله أن الخصم لا يستعمل الاستعمال من غير صارف عن الأولى ومطلق الاستعمال لا يفيد مع أنه لو تم لغامقدمات أصل الدليل ورجعاً بقر بأن المراد بالضرورة عدم الأفادة من غير تعلق وإن كان التعلق وضعياً فالاستثناء لعدم استقلاله ضروري التعلق والأخيرة تكتفي فلا يتعلق بما عداها خيئاً شذوذ يدفع لكن بردي حيث ورد ظاهره ما أشار إليه بقوله (أقول) وأيضاً الكلام في قدر الضرورة) فإنه لم لا يجوز أن تكون الضرورة مقتضية التعلق بالجميع كيف لا وأنه عند الخصم موضوع للخارج عاقله متعدد كان أو واحداً

وذلك يسمى نص الظهور والنص في السبر هو الظهور فيه ومنه منصة العروس الكبرى الذي تظهر عليه والنص ضرب بان ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كإذ كرهناه وضرب هو نص بفعواه ومفهومه تحقوله تعالى ولا تعلق لهما أف ولا تعلقون فتبلا ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنهم من إن تأمنه دينار لا يؤده اليك فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأنيف من الضرب والشتم وما وراء التأنيف والذوق من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة والفعل والتأنيف ومن قال إن هذا معلوم بالقياس فإن أراد به أن المسكوت عنه عرف بالسطوح فهو حق وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل أو يتطرق إليه احتمال فهو

فأداته موقوفة على التعلق بالكل ففيه الضرورة (فافهم) ولا يخلص عنه إلا بأن يقال أنه ضروري التعلق لأنه غير مستقل والأصل في المعلوم أن يلي العامل إن كفي الأداة وهما الأخيرة كافية لدفع ضرورة التعلق فالظاهر تعلقه بالأخيرة فتأمل فيه تأملا صادقا (وما في التهاجم من النقض بالحال والشرط والصفة وغيرها) فإن مقدمات الدليل جارية فيها مع أنها للكل اتفاقا (ففيه أنه لا اتفاق إلا في الشرط) في التعلق بالجميع (خاصة كخاصة الإمام) فخر الدين (الرازي) صاحب المحصل (فلا نقض الآية) لا بالصفة وغيرهما فإن الأخيرة عندنا (وسيا في وجه الفرق) بين الشرط والاستثناء فيندفع به النقض فانتظر الشافعية (قالوا ولا العطف يجعل المتعدد المفرد) فيجعل الجمل كالأحاد في التعلق بالأحاد هو المتعلق بالكل (أقول إنما يتم لو كان عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء) فإنه حينئذ صار للكل بالعطف واحدة فلا معنى لتعلق الاستثناء بواحد لا غير (وهو) أي عطف الثانية على الأولى بدون الاستثناء (ممنوع) بل يجوز أن يتعلق بالأخيرة ثم هي مع الاستثناء عطف على الأولى وصارت الكل بمنزلة واحدة فلا يلزم تعلقه بالكل (وأجيب في المشهور بأن ذلك) أي ضرورة المتعددة كالواحد (في) عطف (المفردات حقيقة) نحو جاء يدو بكر (أو حكما كالجمل التي لها محل من الأعراب أو وقت صلة) وأما في عطف غير المفردات فلا (القطع بأن نحو ضرب بنوتهم بكر شبعان ليس في حكمه) ويظهر من هذا الدليل وجوبه أن الاستثناء من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليه لا نهما كشيء واحد وهذا يناسب ما مر من أن قودا أحدا للمعطوفين قودا لاخر للتشريك وقد مر الكلام فيه ثم رد عليه أن الصفة والغاية لا تنقديه الأفراد الأخيرة أنه لا استثناء أو سائر القود فالحق إذا جواب المصنف وهذا تكرر في فافهم (و) قالوا (تأنيبا للقول والله لا أكتب ولا شرب) إن شاء الله تعالى تعلق بهما اتفاقا وبنينا وبينكم فلا يبحث بالأكل ولا بالشرب (وأجيب بأنه) أي إن شاء الله تعالى (شرط لاستثناءه) فليس مما نحن فيه (فإن الحق به لأنه تخصيص مثله) فيكون مثله في الأحكام (كان قياسا في اللغة) وقد نهينا عنه وإن قالوا وجدنا محاورات المخصصات الغير المتشكلة على نمط واحد فلا قياس قلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعلقي بخلاف الاستثناء فإنه يتعيز ولا يلزم اتحاد موضع لنوعي الحكم التعلقي والتعيز في الأحكام (ألا ترى أن الشرط قد يفيد انتفاء الجزاء الكلية والاستثناء ليس كذلك ودعوى الاستقراء في الجنس من غير استقراء هذا النوع منه لا يصح بل لا بد في استقراء الجنس من استقراء كل نوع منه فليس الاستقراء قنبر فإنه واضح (على أن الشرط مقدم تقديرا) لأن له صدارة الكلام باتفاق العامة فيصع تعلقه بالأول لأنه مقارن له تقديرا (بخلاف الاستثناء) فإنه مؤخر فلا يتعلق إلا بما يليه في قياسه على الشرط قياس مع الفارق قال مطلع الاسرار الإلهية تقدم الشرط تقديرا رشدا إلى مذهب أهل الميزان فإنه لو كان الشرط بمنزلة الحال والظرف لا يلزم التقدم وتأمل فيه فإن المجادل أن يقول إن شكلة كم وإن وقع مفعولا يكون مقدما لصدارة وفيه ما فيه (وقد يقال) في شرح المختصر (الشرط يقدم على ما يرجع إليه) فقط (فلو كان لاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع) وإن كان الكل تقدم على الكل فلا يلزم من التقدم التقديم على الكل ولا الرجوع إليها (فلا يصلح) ما ذكرتم (فارقا) بين الشرط والاستثناء (أقول) في الجواب (المراد أنه) أي الشرط (لما زال عن مكانه) واستدعي التقدم (لم يتعين الأخيرة بالاتصال) لأنه زال هذا الصوق (فيقدم على الجميع دفعا للترجيح بالمرجح) فإنه لو تقدم على البعض دون بعض وبعذر زال المكان نسبتة إلى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعا فقدم على الكل فتم الفارق (فافهم) ولا رد عليه أنه لم يجوز أن لا يكون لاخيرة فكانه قبله فقط وإذا كان تعلقه بالأخيرة أصح فلا رجحان من غير مرجح لأنه مع كونه متغاعلا على المنع أذهوف مسدد دفع القياس غير موجه لأنه صالح بحسب المعنى للكل والكلام فيما لا صارف والاتصال في اللفظ لماسقط اعتباره فليس تعلقه بالأخيرة أولى لأن نسبتة إلى الكل على السوية فلا أصلية أصلا كقوله نافتدبر (وأبضا

غلط وأما الذي لا يستقل الا بقرينة فكقوله تعالى أو بعوا الذي بيده عقدة النكاح وقوله ثلاثة قروء وكل لفظ مشترك ومبهم
وكقوله رأيت أسدا وجارا أو را إذا أراد شجاعا أو وليد أقاله لا يستقل بالدلالة على مقصوده الا بقرينة وأما الذي يستقل من
وجه دون وجه فكقوله تعالى وأتوا حقه يوم حصاده وكقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يدهم وما غرو فان الاتباع يوم
الحصاد معلوم وقد اذ ما يؤتى غير معلوم والقتال وأهل الكتاب معلوم وقد راجز به مجهول فخرج من هذا أن اللفظ المقيد
بالإضافة الى مدلوله إما أن لا ينطبق اليه احتمال فيسي نضاً أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسي بجملا ومبهما

انه) أي لأأكلت ولا شرب ان شاء الله تعالى (في غير محل النزاع لتحقق قرينة الكل وهو الحلف) والكلام فيما لا قرينة فيه
وهذا لا يغير السبيل فله لا يز يدعى المناقشة في المثال اذا المقصود قياس الاستثناء على الشرط فتدبر (مع أنه نقل عن بعض
الأبناء أن الشرط مختص بالجملة التي تليه) فهو والاستثناء سواء (فان تقدم اختص بالأولى وان تأخر فالناحية) فلا يتم
استدلالكم عليهم (د) قالوا (ثالثا الغرض قد يتعلق بالكل) أي قد يكون الغرض الاستثناء عن الكل فأما ان يذكر بعد كل جملة
وأما أن يؤتى بعد واحد أو يؤتى بعد الجميع (والتركيب مستهجن) فبطل الأول وفي الثاني ترجيح من غير مرجح في الثالث (فلينز
الظهور فيه) أي ظهور الاستثناء المتأخر عن الكل في الكل (لتعيينه) أي التأخر عن الكل (طريقا له) أي الى التعلق بالكل
وهو المدعى (قلنا الاستهجان) أصلا في التكرار (الاعم قرينة الاتصال) والتعلق بالكل ولا كلام فيه (على أن التعيين) أي
تعيين التأخير بطريقه بقائه (ممنوع لجواز نصب قرينة الكل) فهذا طريق آخر (أو) جواز (التصريح بالاكاذيب في الجميع) فهذا
طريق آخر (د) قالوا (رابعا صلح) الاستثناء المذكور عقب الجمل (الجميع والقصر) على الأخيرة (تحكم قلنا) الاستثناء
المذكور (صالح لكل) من الأخيرة والجميع. (ذلك لتحكم) فها هو جوابكم فهو جوابنا (على أن القرب) من الأخيرة
(والتيقن) بكونه لها (مريح) فلا تحكم (مع أنه لا يستلزم) ما ذكرتم (الظهور) في الكل ومدعا كما هذا بل حديث التحكم
والترجيح من غير مرجح وحساب ان يكون للقدم المشترك (كجميع المنكر) الآن يقال هذا الدليل لا يبطال رأي التعلق بالأخيرة
للا ثبات مذهبه (ولأن تقول في الجواب أيضا انه ان أريد أنه صالح لكل في نفس الأمر والاستعمال الصحيح من غير قرينة
فلان سلم ذلك كلف بسل ذلك من ادعى الظهور في الأخيرة والوضع لها وان أريد أنه صالح لبعاء عقلا واستعمالا ومع قرينة سلم
لكن لا يفيدكم كالأخفى (و) قالوا (خامسا لو قال على نفسه وخسبة الاستثناء بالكل) أي يتعلق الاستثناء حينئذ بالكل
(اتفاقا) والاصل الحقيقة (قلنا انه في غير محل النزاع لوجوه) من أنها ليست جلا وأن التعلق بالكل لاصرف وهو تعذر استثناء
الاستثناء من النسبة وأنه لو تم كان الاستثناء فيمنع عن الكل بما هو الكل لافي كل واحد والكلام فيه لافي الأول كالأخفى اتباع
الروايف خذلهم الله تعالى (قالوا أولا حسن الاستفهام أيهما المراد) من التعلق بالأخيرة أو الكل (وأنه دليل الاشتراك) لأنه
لو كان لأحدهما فقط لتبادر وضع السؤال (قلنا) ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام اما (العهد بالحقيقة) لكونها نظرية
مجهولة قبل إقامة البرهان (أول رفع الاحتمال) فان الظهور في أحدهما لا يمنع احتمال خلافه اذ ليس محكما فيه فيحسن
الاستفهام لازالة الاحتمال لصريح محكماته وهذا الرافضي كلف عني عن الحق ولم يدبر أن حسن الاستفهام لو كان دلائل
الاشتراك لصار الألفاظ النظرية بالحقيقة أو بالحسبية الدلالة ومفهومها كلها مشتركة ومن لم يجعل الله نورا لماله من نور
(و) قالوا (ثانيا صلح) الاستثناء المذكور عقب الجمل (الجميع والأخيرة) فقط (والأصل الحقيقة) فنكون حقيقة فيما
(قلنا) هذا جهل بل (الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خبر منه) ثم انه ان أراد الصحة للجميع من غير قرينة والأخيرة كذلك
فهذا دعوى من كمال بلوغ درجة العساة وكيف ساع له في مقابلة من يدعى الظهور في أحدهما وان أراد الصحة مع قرينة في
أحدهما فبعض مجاز قطعاً فانبات الاشتراك منه حقا فتدبر (أقول) الاستدلال (منقوض باعاد الأخيرة فانه صحيح) والأصل
الحقيقة (وأعله مجاز بالاتفاق) فان قلت اذا كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الاصله كونه حقيقة في مقابله قلت هذا يعود
على الدليل فانه حقيقة في أحدهما باجتماع من يعتد باجتماعهم فلا تثبت الاصله الاشتراك في مقابله فتدبر القاضي وخجة
الاسلام وأبناهما (قالوا اتصال) بين الجمل بالعطف يجعلها كالأحاد والافصال وانقطاع كل عن صاحبها حقيقة يجعلها
كلأ جانب فيخرج (الاستثناء من الأولى) (تارة) على تقدير كونها كالأحاد (ولا يخرج) من الأولى تارة (أخرى) على تقدير كونها

أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر فسيبى بالإضافة الى الاحتمال الآخر يظهر او بالإضافة الى الاحتمال البعيد مؤولا فاللفظ المفيد اذا ما نض أو ظاهر أو مجمل

(الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب) اعلم أن الكلام اما أن يسمعه نبي أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي أو ولي من ملك أو تسعده الأمة من النبي فان سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفا ولا صوتا ولا لغة موضوعة حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالموضوعة لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علمًا ضروريًا بلانه أمور بالتكلم

كلًا جانب فلها شبهان (والاشكال) والأشياء (بوجب الاشكال) فيتوقف (قلنا) ايحباب الاشكال الاشكال (ممنوع) وانما بوجبه لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك (لما تقدم من الدلائل) الدالة على تقوية أحدهما (بفائدة) الاستثناء في آية القذف (التي مرتلونها) مقصود على ما يليه هو قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون (عند الحنفية فلا يقبل شهادة المحدود في قذف اذا تاب) لعدم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا وعدم خروج الثابت عنه بالاستثناء (خلافا للشافعي رحمه الله) كما هو المشهور (ومالك واحد كما هو (في التيسير) فيقبل عندهم وانما خالفوا (رداله) أي الاستثناء (اليه) أي الى ما يليه (مع) قوله تعالى (ولا تقبلوا) لهم شهادة أبدًا (فإن قلت) كان ينبغي على رأيهم سقوط الجدل عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجل إلى الكل قال (ولو لا منع الدليل من تعلقه بقوله) تعالى (فاجلدوهم) ثمانين جلدة (من كونه) أي الجلد (حقا لا دعي) وهو لا يسقط بالتوبة (لتعلق) الاستثناء (به) أيضا وبسقط الجلد (أقول انما يتم) ما ذكر (فأقول) يمكن عدم قبول الشهادة من تمام الجلد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرعه حدًا لأن شرعه للزجر وهو أيضا زاجر بل هو أشد من الضرب عندنا أحباب المروءة ثم الحجة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجوز ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن البهيمة وهذا مثل حد السرقة فانها صدرت عن اليد فشرع الحد فيها وأمر بالقطع وهذا كله ما اشار اليه الامام في الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى واجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا أن قوله واجلدوهم جزءا وقوله ولا تقبلوا لهم وان كلنا ما لم يكن من حيث أنه يصلح جزءا وحده فمقتضى الشرط لان الجزء اللاحق من الشرط فجعل ملحقا بالاول الأثرى أن يرح الشهادة بالدم كالضرب والأثرى أنه يقض الى الأثرة فاما قوله وأولئك هم الفاسقون لا يصلح جزءا لان الجزء ما يقام ابتداء لولاية الامام فاما الحكاية عن حال فائدة فلا تعتبر تمامها بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المتبدل وقال أيضا والشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن الذينة شرط بصيغة التراخي والرد حد مشاركا للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بتم انتهى وإن تأملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المصنف على وجه أنهم وأما ما يقتضيه سقوط ما قبله لا يصلح للذينة لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل له ومؤمل كالحق هذا الخبر (فافهم) ويمكن أن يقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى من الأصل بأن الجلد أيضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقدوف لكن على هذا ينبغي أن لا يقبل الشهادة اللاحقة بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر (والحنفية أولا ما تقدم) من تعلق الاستثناء بالآخرة (و) لهم (ثابتا) ما قبلها أي ما قبل آية وأولئك هم الفاسقون (فعليه طلبية وهذا) القول (اسمية اخبارية) فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه اشار اليه الامام في الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح أصول الامام في الاسلام قدس سره وإن جعل لا تعطف فيعطف على قوله تعالى والذين رمون فانه مع الخبر المؤول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا يتعلق الاستثناء بالجملة الطلبية أيضا وهذا بناء على أن الذين يشتدوا وأما اذا كان معمولًا لفعل مضمر وجب القول بكون الواو الاعتراضية فافهم فإن قلت لم يستثنى من الذين قلت فحينئذ يلزم سقوط الجلد أيضا فأمثل (قيل المتعنع انما هو عطف الخبرية على الانشائية فيبالي لعل لها من الاعراب وجهان) أي (للانشائية (محمل) من الاعراب لانها خبر عن البتة فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا التماس لرؤية الذين مبتدأ وأما اذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسيره فليس له محمل من الاعراب فيمتنع العطف (أقول) لا كلام لنا في الامتناع انما

وبأن ما سمعته من كلامه وبما رآه من كلامه فهذه ثلاثة أمور لابد وأن تكون معلومة والقدرة الازلية ليست قاصرة عن اضطراب الملك والنبي الى العلم بذلك ولا متمكلا وهو محتاج الى نصب علامة لتعرف ما في ضميره الله تعالى فانه قادر على اختراع علم ضروري به من غير نصب علامة وكان كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذي يخلفه لعبده ليس من جنس سمع الاصوات ولذلك بعسر علينا تفهم كيفية سماع موسى كلام الله تعالى الذي ليس بحرف ولا صوت كما يعسر على الأتمة تفهم كيفية ادراك البصير للألوان والاشكال أما سماع النبي من الملك فيجتمعل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله فيكون

(الكلام في الترجيح اذا تردد) في العطف على الانشائية والخبرية (ولاشك أن المأثله أبلغ) فالاولى عطف الجملة على أمثاله من عطفها على غير أمثاله فيذكر يكفي للترجيح (و) لهم (ثالثا) الجملة (الاولى) خوطب بها الحكماء بدليل جمع مخاطب وكون أقامة الحمد ما يقوم به الامام (وهذه) الآية (خطاب للنبي عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام بدليل الكاف) ولو افترده وإذا اختلف الخطاب فلا تعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليها وهذا الوجه مما أشار اليه الامام غفر الله له بقبوله الآراء أنه فوض الى الأئمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحذف كذلك يصلح من جملة امتناع العطف وما في التلويح أنه لا امتناع في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرف الخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضر به بعضها كذلك يحيى الله الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولاشك أن الكاف موضوع لأفراد الخطاب بطابق أهل الضمير كيف ولولاه لم يكن للتنبيه والجمع فائدة وفيما استشهد به يجوز أن يكون قوله من بعد ذلك خطا للغير بنى اسرائيل على طريقة الالتفات أشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي أن يخاطب غيرهم بعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله الموتى غير داخل تحت القول والمعنى فقلنا اضر به بعض منها فضر وافي كذلك يحيى الله الموتى ما من صلح للاعتبار والتذكر وعلى هذا فاقس وبعد التزل لا يضر استعماله في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وهما النوع عطف الاسمية على الطولية يلزم اختلاف المخاطبين لو أبقى الكاف على الحقيقة والجل على المجاز خلاف الأصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا أيضا فلا شك في صاحبه من جافندر (اقول لمع ذلك) أي اختلاف الخطاب (العطف على جزء الجملة) وهو قوله تعالى لا تقبلوا الجزية وقهر خيرا فيها (لنعه على كلها) لتكون مخاطب فيها أيضا جمعا (والثاني باطل اتفاقا) فانه لا بد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو لا اعتراض قائم على ما جاوز بعض النحاة ثم ان الجملة الطولية لا يصلح وقوعها خبرا بالأنواريل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخر مقول فهم فاجلدوا ولا تقبلوا وحينئذ يجوز أن يكون في الجملة الكبرى الخطاب له وآله وأصحابه الصلاة والسلام وفي متعلق الخبر الخطاب للأئمة والمعنى والله أعلم أيها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وحينئذ لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لان اتحاد الخطاب وأيضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خيرا فليزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة الكبرى فانها لا تحل اهما من الأعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تعلق (الآن يقال حينئذ) العطف (عطف الحاصل) من الجملة الأخيرة (على الحاصل) من الكبرى من غير لحاظ الخطاب (على ما جاوز صاحب الفتاح في مثل زيد يعاقب بالقييد والارهاق وبشرعرا بالاعقو والاطلاق) انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير لحاظ الخبرية والانشائية واتمام يجوز العطف على لا تقبلوا من قبل عطف الحاصل على الحاصل لانه انما يكون في الجمل المنقطعة التعلق ولا تقبلوا متعلقة بالخبرية (فتأمل و) لهم (رابعاً) أي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلاً بخبر حالهم عن الفاسقين ولا عن المحكوم عليه بعدم قبول الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى (وذلك لان) في الجملة (الأخيرة ذاتا) هي المشار اليهم بأولئك (وصفة) هي الفاسقون فلو كان استثناء التائبين متصلاً فاما عن الذات المشار اليها بأولئك وهم الرامون وعن صفة الفسق (واستثناء الذات من الصفة لا يجوز) لان الذات غير داخل فيها فبطل الثاني (ولو كان) الاستثناء (من الذات) فلو عدم ثبوت الحكم لستني (وصار الحاصل) وأولئك هم الفاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرامين الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين (وهو خلاف الواقع اذ لا تسبق لهم الكل) من التائب وغيره ولو لم يكونوا فاسقا فن أي شيء تابوا (لكن التائبين يصيرون بعد التوبة صالحين والباقيون هم الخالدون فيه) لأن التائبين

المسموع الاصوات الحادثه التي هي فعل الملائك دون نفس الكلام ولا يكون هذا اسماء الكلام الله بغير واسطه وان كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان سمع شعر المنبئ وكلامه وان جمعه من غيره وسمع صوت غيره وكما قال تعالى وان احدهم من المشركين استجاراك فاجر حتى سمع كلام الله وكذلك سماع الأئمة من الرسول صلى الله عليه وسلم كسماع الرسول من الملائك ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة ثم ان كان نصلا لا يحتمل كفي معرفة اللغة وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة الابتناء مقررته الى اللفظ والقرينة الى اللفظ مكشوف كقوله تعالى وآتوا

غير متصفين به أصلاً (وبالجملة الاتصال من أولئك ومن عموم الاحوال لا يستقيم الاستكشاف غير مرضي) عند الحذاق (لفظاً) كما اذا قيل الاستثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت والوقت التوبة عنه وبأباه لفظ المسئني الابتعاد مستغنى عنه (أو معنى) كما اذا استثنى عن أولئك يجعل فسقهم كالفاسق (فتأمل) (الثاني) من الخصائص المتصلة (الشرط) قال الامام حجة الاسلام أبو حامد (الغزالي) الشرط (مالا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد) المشروط (عنده) وأورد أولاً أنه دوري (لأن المشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط (ويجب) عنه (أن المراد بالشرط الشيء) والحاصل مالا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم أن يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والاضاع قوله ولا يلزم الخ لأن ذلك لا خارج السبب ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من أول الأمر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المشروط دونه بل لا يوجد المسبب دونه (قبل) اذا كان المراد به الشيء (فيصدق على العلة المادية والغائية) فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم أن يوجد عدهما (أقول الآن يقال المراد خارج) عن الشيء (كذلك) أي لا يوجد الشيء دونه الخ (بناء على ما عرف) واشهر (أن الشرط من العلة الخارجية) فهذه الشهرة مقررته الإرادة (وأما الغائية فانا انتم كونها شرطاً في هذا الاصطلاح) المذكور ههنا (كقيل أو) لا يلزم بل يقال (كما أقول) هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفة عليها (المعلول) (الابالواسطة) باعتبار أنه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعله موقوفة عليها (والتبادر من عدم الوجود دونه التأخر) عنه (ذاتاً بالذات) من غير واسطه فالعنى الشرط لا يوجد الشيء دونه أي يتأخر الشيء عنه بالذات بخلاف العلة الغائية (فتأمل) وقد يقال يخرج على هذا جميع أفراد الشرط فانها أيضاً علة لفاعلية الفاعل وكونه تاماً في الجماعية فتدبر فان فيه تأملاً فان الغائية ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطان العتب والشرط مما يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلاً تاماً دونه فتدبر (و) أورد (ثانياً) أنه منقوض بجزء السبب) فانه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم أن يوجد عنده (واعلم أنه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه وان قد أريد بالشرط الشيء لدفع الدور توجه اليه هذا الإراد فهذا في الحقيقة إيراد على جواب الدور (ويجب أن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد بسبب آخر) غير الذي هذا الجزء جزء فلا يصدق عليه الحد (قيل هذا) الجواب (في غاية السقوط لأن المراد) في النقص (جزء السبب المتحد) أي الواحد للسبب (على ما صرح به الأمدى) ويصدق عليه أنه لا يوجد المسبب دونه (وأجب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه) أي لنوع الارتباط الذي بينه وبين الشيء (والحاصل الشرط الاخر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه أن يوجد عنده (حتى) يتناول الشرط الشبيه بالسبب) وهو الشرط الذي يستتبع المشروط وهذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزم وجود المشروط لكن لا نوع تغلقه بالمشروط والا كانت سائر المشروط مستلزمة فلو لم تدنوع لمخرج هذا الشرط ثم من الاسباب ماله شرطية كما يقال الوقت شرط صحة الجمعة والعديد والاداء مطلقاً وهذه الغاية بتدفع النقص به فان الوقت علاقته علاقة الاقتضاء وهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية ويصدق عليه أنه متعلق بالجمعة التي لا يوجد بدونه نوع هذه العلاقة ويمكن أن يختلف وجودها عنه فتدفع النقص بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب الجليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشيء لا يكون شرطاً أصلاً اذا الشرط لا اقتضاه أصلاً ولا يتوقف وجوده على وجود السبب الا من جهة خصوص المادة وأما الوقت فليس سبباً لوجود صلاة الجمعة وأدائها وانما هو سبب لوجودها واقترانها والشرطية انما هي بالنسبة الى الاداء والوجود ولا يستعمل في كون شيء سبباً لشيء وشرطاً لا خوفهم اذا تقر بأن المراد هذا شرع في تقرير الجواب وقال (وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد انما هو بالنظر الى خصوص المادة) وهو كونه متحداً (لام) بالنظر الى تعلق السببية (مطلقاً)

حقه يوم حصاده والحق هو العشر واما حاله على داليل العقل كقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابيح الرحمن واما قرائن احوال من اشارات ورموز وحركات وسوانق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتميز يخص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة الى التابعين بالفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا يفهم المراد أو توجب ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتعني فيه القرائن وعند منكري صيغة العموم والامر بتعين تعريف الامر والاستغراق بالقرائن فان قوله تعالى اقتسوا المشركين

والا يلزم أن لا يوجد بدون شيء من الأسباب ولو متعدد (لكن يلزم حشد أن لا يكون للقد الثاني) وهو قوله ولا يلزم أن يوجد عنده (فائدة) فان السبب يخرج حيث بدأ القيد الأول) وكان هذا الاخراج السبب فان قلت لا لمحصار لقائده في اخراج به بل يجوز أن يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلوم دونه قلت سيحى أن العلة تنفرد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالأول فتدبر فيه (الآن يقال ذلك لاخراج القدر المشترك بين مجموع الأسباب) فانه لا يوجد السبب دون القدر المشترك لتويعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد القدر المشترك لا لمحصار بين الاسباب لا لتويع تعلقه بالسبب فانه ليس غير السببية (أقول بقي أن الشرط قد يكون شرطا لشيء مع سبب) له (دون سبب) (آخر كما أن القبض شرط للملك في الهبة دون البيع) فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة (فلو قطع النظر عن خصوص السبب) و يؤخذ أنه شرط للملك مثلا (خرج ذلك عن الحد) لانه يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرط أصلا فان نوع الشرطية لم يأب عن وجود المشروط دونه (الآن يقال) ليس المحدود بالشرط العام بل (المحدود بشرط الشيء مطلقا) أى من كل وجه مع كل سبب (وهذا) المذكور (شرط من وجه) دون وجه (فتدبر) والحق في الجواب أن كون القبض شرط الملك منوع وانما هو شرط لخصه الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص شيء اشتراط المطلق بل هو شرط لاجباب الهبة للملك وقوله لم يوجد السبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر (فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد) بدلا بأن يكون المشروط واحدا وشرط متعدد يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع آخر (والسبب يتعدد) على هذا النمط فان الملك يحدث لأسباب شتى ولم ير أن الشرط لا يتعدد أصلا حتى رد عليه أن تعدد الشرط بدعي ولم يقل أحد ان الشرط لا يتعدد (قلت المعتبر في مفهوم الشرط اصطلاح عدم الوجود بدونه) فلا يمكن التعدد المذكور والوجود المشروط بدون كل (فعند التعدد) بحسب الظاهر (الشرط القدر المشترك) بين الشروط المتعددة (و) المعتبر (في مفهوم السبب استتباع الوجود وكل واحد من الأسباب) المتعددة بدلا (كذلك) أى مستتبع لوجود المعلوم كالخانة على الصوم والظهار مفضان الى وجوب الكفارة. (والسرفه) أى في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب (مانقرر) في العلوم العقلية (أن فاعل الواحد بالعدد لا بد أن يكون واحدا بالعدد) اذ لو املحاز فاعلة الواحد بالخص للواحد بالعموم (اذ العقل ينقبض عن أن يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معوله) والأسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز أن تكون قدرا مشتركا والالكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الأقوى (بخلاف الشرط) فانه لا انقباض عن كون الأقوى تحصيل مستوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ورد عليه أن امتناع كون تحصيل الفاعل أضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجملي فلا يلزم هذا السر والأولى الاكتشاف عما سبق (أقول خلاصة ذلك) هي أن الواحد بالعموم لا يكون فاعلا للمنتخص (منقوض باقتضاء الماهية قدرا معينا كالأواجب) عند المستكلمين الذاهيين الى زيادة الشخص فانه متعين بنفسه ومعلوم للماهية الواجبة (والعقل) على رأى الفلاسفة الذاهيين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه الشخص بنفسه (فتأمل) بل نقول اقتضاء الماهية الشخص غير معقول لان نسبتها الى الأشخاص على السواء والمقتضى لا يكون متساوى النسبة الى المعلوم وغيره وأيضاً على الوجود الشخص واحد بل الشخص نحو الوجود على التحقيق فالواقتضى الماهية الشخص لاقتضى الوجود فهو حد قبل الوجود وهذا بطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه ونسبة عليه الماهية للعقل التعيين لا يقبلها المتقدمان المهرق والله أعلم بحقيقة الحال (وقيل) في المنهاج (الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر عقليا كان أو جعليا فلا يراد أن العلة الشرعية لا تأثير لها حتى يتوقف على الشروط (ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر

وان أكد بقوله كلهم وجميعهم فيحمل الخصوص عندهم كقوله تعالى تدمر كل شيء بأمر ربها وأوتيت من كل شيء قهراً أريد به البعض وسأيت تفصيله أن شاء الله تعالى

(الفصل السابع في الحقيقة والحجاز) اعلم أن اسم الحقيقة مشتق من الذاق في ربه ذات الشيء وحده ووراءه حقيقة الكلام ولكن إذا استعمل في اللفاظ أريد به ما استعمل في موضوعه والحجاز ما استعمله العرب في غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع الأول ما استعمل في سبب المشابهة في خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد وللبلد جارية فوسمى الأثر أسداً لمجرد أن الجهر

عليه فيخرج جزء السبب) فلا مرد للنقض به وفي المنهاج قد زائد لم يبق له وهو لا وجوده وحينئذ لا حاجة إلى هذا الفهم فإن جزء السبب يتوقف عليه وجوده فخرج به الآن في الجزء المحمول محل تأمل (قيل) في شرح الشرح (لكنه بشكل بنفس السبب) فإنه يصدق عليه أنه يتوقف عليه تأثير المؤثر (ضرورية توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته) وما في بعض شروح المنهاج أنه يخرج بالقياس الآخر فإن وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده ففساده غنى عن البيان فإن الوجود وإن كان زائداً لا يتوقف على الذات الموجودة فتدبر (ويدفع بان المتبادر) من الحد (كونه) أي ما يتوقف عليه التأثير (مغايير المؤثر) فيخرج السبب (ثم أورد على عكسه الحيلة في العلم القديم قائمتها بشرط) لوجود العلم تعالى واصفاً به (ولا تأثير للمؤثر به) (الذالوج إلى المؤثر الحدوث) عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى قديم وهذا لا يدل على جعل العلم لهاجة الامكان كاعلمه المحققون من المتكلمين ومنهم المعروف بهذا التعريف (قيل لستم هذا) أي الموجب الحدوث (لكانت صفات الواجب) تعالى عجمه (وهي زائدة قديمة) لامتناع قيام الحوادث (مستغنية عن المؤثر مطلقاً) عن الذات (الموصوفة بها) إذا حدثت فلا حاجة (فيلزم ما كونه واجب الوجود) أن كان الوجود ضرورياً بالهال بالانظر إلى ذاتها (فتعدد الواجب بالذات) العباداته (أو كونها ممكنة مستغنية عن المؤثر) أن كان يمكن الوجود (وحيث يلزم أن السداد بان أنباء الله تعالى) أي العلم به فإن مداره على حاجة الممكن إلى المؤثر وقد حوزتم وجوده بلا مؤثر (أقول) أولاً لا وجود الصفة هو وجودها لموصوفة على ما صرح به ابن سينا) فوجود صفاته تعالى قائم بذاته تعالى لا بأنفسها (فلا يلزم وجوب وجود موجودات) متعددة (مستقلة وأما المحال ذلك) ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير مستقلين الذات ولا يتجرب على التثنية بمسلم بل عاقل فضلاً عن تجويزه ثمان الصفات قدمة البتة وأذلة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنات فيلزم وجوده مساوياً النسبة إليه وإلى العدم من غير مرجع بقي كونها واجبة والوجوب يناق الحاجة في الوجود فتكون مستغنية عن الذات فتكون مستقلة فيلزم ما سلم استعماله ويلزم خلاف المفروض أيضاً من بطلان كونها صفات ويمكن أن يقرر كلام المصنف بأن الصفات وجودها ليس وجودها في أنفسها بل لموصوفاتها وهي واجبة بالقياس إلى الذات وكل ما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب بالذات ولا استغناء والمحال هو الثاني وهو يلزم الاستقلال وعم وجوب موجودات مستقلة عن الواجب بالذات تعبيراً عن الشيء بل يلزمه هذا المعارضة أو ينقض اجبالي ولا يقطع جملة ما دة الشبهة ولذا أرفق بالثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه (و) أقول (ثانياً) انها ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة إلى مقتضى (انما يلزم الاستدلال) لباب العلم بالصانع بالذات (لو كانت مستغنية عن المقتضى) مطلقاً (والمؤثر عندهم) أخص منه) فإن المفيد للوجود يقال له المقتضى فإن كان مفيداً بالإرادة والاختيار يسمى مؤثراً فالصفات ممكنة محتاجة في وجودها إلى الذات الموصوفة بها لكن الذات جاعلة إياها بالاحتياج لا بالاختيار والألزام التسلسل وكيف يجوز أن الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم وإذا كانت مجعولة بالاحتياج لا يتجرب إلى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حققه الإمام غفر الله له الرازي رحمه الله في بعض كتبه الكلامية أن المراد بولهم للموج هو الحدوث لا الامكان أن الموجب إلى الحائل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان (فافهم) وحينئذ سقط قول النصير الطوسي أنهم يبين أن يجعلوها واجبة ويبن أن يجعلوها محدثة لأن لهم أن يجعلوها ممكنة مخلوقة بالاحتياج لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق أمثال هذه الباحث في العلوم العقلية (ثم هو) أي الشرط المذكور (عقلى) يحكم بشرطية العقل (كالجوهر العرض) فإن العرض لا يوجد بدون الجوهر (وشرعي) يحكم بشرطية الشرع (كالمهارة الصلاة) قائمها لا توجد دونها (وأما) الشرط (لغة) فهو العلامة ومنه أشرط الساعة أي علاماتها فيعاشرة إلى أن الشرط الأقوى لا يضيغ

ليس مشهوراً في حق الأسد الثاني الزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء فإن الكاف وضعت للأفادة فإذا استعملت على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع الثالث نقصان الذي لا يبطل الفهم كقوله عز وجل واستل القرية والمعنى واستل أهل القرية وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتحوز وقد يعرف المجاز بأحدى علامات أربع الأولى أن الحقيقة جارية على العموم في نظاره إذ قولنا عالم لما عني به ذو علم صدق على كل ذي علم وقوله واستل القرية يصح في بعض المجازات لأرادة صاحب القرية ولا يقال سئل البساط والكوز وإن كان قد يقال سئل الطلل والربع أقرب به من المجاز المستعمل الثانية أن

قسمان منه كإعمال الحاحب والى أن الشرط القوي السلامة لمدخول أن وأخواتها كإعماله أيضاً (وأما تسمية النخلة مدخولان) وأخواتها (شرطاً فصيرورته علامة على الجزاء) هذا وجه التسمية (اذ كثيراً ما يستعمل) ان (فيما لا يتوقف المسبب بعد على غيره) فهو علة موجبة (فبستلزم وجوده لوجوده) أي وجوده مدخولان وجوده المسبب فهو علامة على الجزاء (لانفسه لنفسه) أي لاستلزامه في مدخولان في المسبب لاحتمال أن يوجد من سبب آخر بأن يكون المسبب أعم منه ويكون لازماً له وسبب آخر ولا يلزم توارده السببين على أثر واحد بالشخص لأنه لم يمهله لا يكون واحداً شخصياً نعم إذا كان مساوياً له يلزم من نفسه نفسه (ولهذا ينتج في الاستثنائي) أي المتصل (وضع المقدم) منه (وضع التالي) منه (لانفسه لنفسه) أي لا ينتج في المقدم لفي التالي (وهو) أي الشرط (قد يتحد وقد يتعدد) بأن يكون الشرط المجموع من حيث المجموع (أو) متعدد (بدلاً) بأن يكون الشرط واحداً لا يعين من أمور متعددة (فهذه ثلاثة) من الأقسام (وكذا الجزاء) قد يتحد وقد يتعدد جعلاً وقد يتعدد بدلاً (للمجموع تسعة) حاصلة من ضرب الثلاثة في الثلاثة (فرع) قال ان دخلتاً فأنشأ طالقان) مخاطباً الاثنين من زوجاته (فدخلت أحدهما) دون الأخرى (فيل تطلق هي لان الشرط متحد) وهو دخول واحدة واحدة (والجزاء كذلك) هو طلاق كل واحد شرط طلاق الدخلة فتطلق ثم أشار إلى العلة بقوله (وطلاق كل بدخولها يعرف بالعرف) وهذا أوفق بذهنهما من أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الأحاد إلى الأحاد (وقيل لا تطلق واحدة منهما لان الشرط دخولهما جميعاً) ولم يوجد فلا يترتب الجزاء (وقيل ليس هذا ولا ذلك) بل تطلقان معاً (لان الشرط) لطلاق كل (دخولهما بدلاً) وقد وجد فيترتب الجزاء أوعلى هذا الشرط متعدد بدلاً والجزاء معاً (قبل) في حواشي مرزاجان على شرح المختصر (فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء) فالحكم بالبديهة في الشرط دون الجزاء تحكم بحت (أقول المقصود من اليين المنع) من الدخول (ولاشك أن أخذ الشرط بدلاً بلفظ فيه فهو المريح) لأخذ الشرط بدلاً من الجزاء (قدبر) وفيه أن المريح تخميناً إذا كان الاحتمال على السوية وهما تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب قدبر (مسئلة) الشرط كالاستثناء في الأحكام (الاف تعقبه الجمل فانه) ليس كالاستثناء بل (الجميع لانه مقدم تقدراً) فيقدم على الكل (انطقه الصدارة) للكلام (كالاستفهام والتثنية) وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام هو فهم أن الشرط أيضاً واجب حكماً كالخالفينما أخرج به كالاستثناء ولعله مخصوص من المماناة في الأحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافياً للقول بخات البصرة أراد أن يبطله فقال (أما قول البصريين في مثل أكرمك ان دخلت ما تقدم خبر) أي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء أو قول ما تقدم جملة لكان أشمل (والجزاء محذوف) لدلالته عليه (والذا لم يحزم) مع كونه فعلاً مضارعاً وهو ينجز شرطاً (ففيه أنه لا يدل) هذا الكلام (الأعلى أكرمهم قيد) معلق بالدخول فليس ما تقدم اخباراً بالآ كرامهم مطلقاً (وذلك لم يكذب على تقدير عدم الآ كرام لعدم الدخول) ولو كان حكماً مطلقاً للكذب (والنقد) أي تقدير الآ كرام وتعليقه بالدخول (مرتين لا يفهم بالضرورة والوجدانية) فليس ما تقدم اخباراً بالآ كرامهم مقيد مفسر للجزاء المقدّر كالجمل الواقعة بعد المفعول المضمر على شرطه التفسير نحو يزاد بره (هذا) وأما قولهم لا ينجز ما تقدم إذا كان مضارعاً فقلنا العلة لأجل أن التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة قدبر (قبل) في حواشي مرزاجان على شرح المختصر (نظروهم ما قالوا) أي البصريون (ان في زيد قام ضمير هو الفاعل) وما تقدم مبتدأ (والوجدان يكذبه فان المفهوم) منه (في التقديم والتأخير) أي تقديم الظاهر وتأخيره (واحد) وهو نسبة القيام إلى زيد (ولهذا لم يفرق العري الفع الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما) أي بين التقديم والتأخير (في المعنى) فالخ مع علماء الكوفة حيث جوزوا التقديم للفاعل على ما نقل صاحب المحاكم وسعت عن مطلع الأسرار الإلهية

يعرف بامتناع الاشتقاق عليه اذا الامر اذا استعمل في حقيقته اشتق منه اسم الآخر وانما استعمل في الشأن بحجاز الميشتق منه
أمر والشأن هو المراد بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وبقوله تعالى اذا جاء أمرنا الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على
الاسم فعمل أنه بحجاز في أحدهما اذا الامر الحقيقي يجمع على أوامر واذا أريد به الشأن يجمع على أمور الرابعة أن الحقيقي اذا
كان له تعلق بالغير فاذا استعمل فيما لا تعلق له به لم يكن له متعلق كالقدرة اذا أريد بها الصفة كان لها مقدور وان أريد بها
المقدور كانت نبات الحسن العجيب اذ يقال انظر الى قدرة الله تعالى الى أي عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق اذ النبات لا مقدوره

أي قدس سره مراراً أن هذا التعليل غير مطابق لكتب النحوا علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على أن الفاعل لا يتقدم
أصلاً وفي صورة تقديم الاسم الظاهر المقدم مستداً اتفاقاً ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افراداً وتثنية وجمعاً
لكونه حاملاً للضمير لا في صورة التأخير بل أو جوافه افراد الفعل ابدافندر (أقول اتفق علماء البلاغة على الفرق) في صورتي
التقديم والتأخير (بحسب المعاني النافوية) وهي الكيفيات والمزايا الزائدة على أصل المراد المفهوم من الكلام ككونه ردّاً
للا نكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكاهم كذا في التأخير (فالتكذيب) أي تكذيب الوجودان الفرق (لعله
لعدم السليقة) لفهم ذاتي الكلام (وأما عدم فرق العربي الفصح فإن كان عامياً) غير يبلغ (فلا يعابه) ان سلم عدم فرقه
(كيف وهو لا يفرق بين ما تأملت وما قلت أنا) مع أن الأول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لأحد غيره بخلاف الثاني
فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره (في غير ذلك) من الكلام فكذلك لا يعابه بعدم الفرق بين هذين الكلامين فكذلك لا يعابه
بعدم الفرق فيما نحن فيه (وان كان العربي الفصح) يليغاً فلا نسلم أنه لا يفرق بل يفهم في التقديم التسمية من تن يخالق التأخير
(كيف) لا يفرق (وبسند علماء البلاغة) أعناه هو فهم العرب العاربة هذا كلام متين ثم أراد أن يبين التسمية فقال (والسر
في الفرق أن الفعل بحسب حقيقته منتظر التعلق بشئ لم يذكر بعد) لكونه مشتملاً على التسمية التامة المحتاجة الى فاعل معين
(فان ذكر) النفي (بعده فذلك) هو المنسوب اليه (والا) يذكر (فيه) تعلقه بما تقدم) سوى الربط الذي يقتضيه المقدم
أن يرتبط ما ذكر بعده (فيلاحظ الربط تأنيهاً ومعنى الضمير المنوي) وربما يناش فيه بأن كون حقيقة الفعل منتظرة
التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن لا يلزم منه التعلق بالربط تأنيهاً يستفاد معنى هو المنوي لكن الأمر سهل
عند من خدم العلوم الأدبية فتثبت (ومن ههنا) أي من أجل الفرق الذي بين التقديم والتأخير (صح قام الزيدان) لكونه
مسنداً الى المؤخر فافرد الفعل (دون الزيدان قام) لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فبقوت التناظر (فالحن ههنا) أي في نحو
زيد قام (مع علماء البصرة) من كون الفعل مسنداً الى الضمير وان فهم الربط من (هذا) فاحفظه فانه حقيقي بالحفظ (الثالث)
من المخصصات المتصلة (الغاية ولفظها الى وحتى) وقد مر في حروف المعاني (نحواً) كرم بنى غيم الى أن يدخلوا وهي كالشرط اتحاداً
وتعداداً) فقد تكون واحداً أو متعدد اجتماعاً أو تداً (وهي) كالاستثناء في العود الى الجمع أو الى الأخيرة) اذا عقت
بعد جعل متعاطفة (والمذاهب) ههنا هي (المذاهب) المذكورة (ههنا) المختار) ثم فاختار عندنا الانصراف
الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان والرافضى مشتركة فيما أو بوالحسين ان
ظهر الاضراب فلا خيرة ولا فلال لكل (في التحرير لا يخفى عدم صدق تعريفه التخصيص على اخراج الشرط والغاية لعدم اخراج
شئ منهما ببعض المسمى) من افراد العام (فان مفادها عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير) وهي تقدير فقد ان الشرط
وما بعد الغاية لعدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصاً ثم انه لقال مفادها ثبوت الحكم على بعض التقادير
وهو تقدير وجود الشرط وقبل الغاية لكان متأني على مذهبه أيضاً لكن لما كان دعوى الشافعية أنهم مخصصان تنزل الى
رأيهم وقال مفادها عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير (أقول) في جوابه (قد يخرج) الشرط والغاية (بعض المسمى)
عن الحكم (دائماً) لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصاً بهما (نحواً) كرم العرب ان كان هاتهما) فأخرج الشرط غير
الهاشي (وأكرم المسلمين الى القرن الثالث) فأخرج مسلمي هذا الزمان (وقسمه ما فيه) لان هذا التخصيص اتفاقاً والكلام
كان في الوضعي المنطرد (واله اشار في التحرير أيضاً فانه قال في أثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد
يتضادان أي قد يتفق مع قصر التقدير ان تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم العادون

واعلم أن كل مجاز فله حقيقة وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز بل ضربان من الاسماء لا يدخلهما المجاز الاول اسماء الاعلام نحو زيد وعمر ولا تخاف اسم وضع للفرق بين الذات والفرق في الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل علماء فيكون مجازا كالاسودين الحرب اذا لاراد به الدلالة على الصفة مع أنه وضع له فهو مجاز أما اذا قال قرأت الزني وسيبويه وهو يد كتابهما فليس ذلك الا كقوله تعالى واسئل القرية فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب الزني فيكون في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور المجاز الثاني الاسماء التي لا أعلم منها ولا بعد للعلوم والمجهول والمذلول والمذكور

اباهما من التخصصات لم يردوا التخصص بهما دائما بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصص ولو اتفقا لم يخصر في هذه الحجة بل قد يوجب حذف غيرهما من المتصلات الغير المستقلة نحو كلمة بل ولا العاطفة والظرف فتدبر (الرابع) من التخصصات المتصلة (الصفة نحو أكرم الرجال العلماء) فيخرج الجاهل (قبل تخصصه بالنسب اقلنا) فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة (وقد مر ما عليه) في مشكلة العام المخصوص حقيقة أم مجاز (و) الوصف (في تعبه المتعددة) المعطوفة بعضها على بعض (كتمه وقرش الطوال كالاستثناء) في تعبه الجمل المتعاطفة مذهبوا مختارا (واعلم أن التخصص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف) فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض (وأما التافون) للمفهوم (فلا يقولون) بتخصيصها (كذافي التحرير أقول) ليس كذلك بل (الظاهر أن التخصص بمعنى القصر اتفاق) بيننا وبين القائلين بالمفهوم (وانما الاختلاف في اثبات النقيض) للحكم في البعض المخرج فقائلا للمفهوم نعم والتافون لا (تأمل) والحق ما قال صاحب التحرير فان العام في هذه الصور مستعمل في معناه ولم يقصر على البعض أصلا عند الحنفية كما عرفت من أن أداة الشرط يخرج الطرفين عن التمام وبقيد الحكم للعقل في جمع الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض في البعض والاف في الكل وان لم يتحقق أصلا لم يتحقق أصلا وأداة الغاية يفيد انتهاء حكم العام ان فارقته فيحكم على الغاية المنتهى بالغاية لان العام مستعمل فيه والصفة يتقيد به الجنس أولا ثم يعتبر عومه في أفراد المقيد بوضع الواضع كذلك كما في اجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم سألوا بالمفهوم فقد أودت هذه القواعد في الحكم عن بعض أفراد العام بفرض حكم العام فيه فيفهم بقدرية هذه المعارضة أن المراد منه البعض الآخر كما في التخصص المستقل وأما عندنا فليس الأمر كذلك لانه لو كان المراد من العام ما يوجب فيه الشرط والصفة كان المعنى أكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء أو أكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم فان معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه أما أن أفلا نة لو كان المراد بالعام الافراد التي يوجب فيها الشرط أو الصفة أو الغاية لافهم التكرار والوجدان يكذبها وأما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لتفيد المعنى الا بعد تعلقها بما تقدم ولا يصح لتعلقها بالبرقي التاكيد فيكون القيود فائدة سوى في الحكم فلا يثبت المفهوم لفقد ما شرطوا لثبوته وفهم واستتم ثم انك قد قدرت ان في الاستثناء أيضا العام باق على معناه واذ قيد بالخراج فهم من المركب معني يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي للركبات فهو أيضا ليس بتخصيصا وانما طواه صاحب التحرير بقدر سره لانه اختار فيه ما اختار المصنف من أن المراد بالصدر الباقي والاستثناء قرينة فقد ظهر أن ماعده الشافعية من المتصلات مخصه صاليس فيه قصر أصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من أنه لا تخصص بالانستقل لأنه هو القرينة على القصر فاحفظه فانه يحقق وانما كرهنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه أقدام الافهام حتى ان بعض المتأخرين من أتباعه المصنف اختاروا مذهبهم ونظنوا أن قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة ترتب عليه بل ظنوه شيئا قريبا (الخامس) من التخصصات المتصلة (بدل البعض نحو أكرم بني تميم العلماء منهم ولم يذكره الا كثرون) من أهل الأصول (قبل) انعام يذكره (لان) المبدل منه في نسبة (الطرح) لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتماد به فلا يلزم ولا يخص (وفيه نظر لان الذي عليه المحققون كالمتجشري ومثله) في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة (أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر) مطلقا حتى لا يعتبر عومه وخصوصه (بل هو) جريه (التمهيد والتوطئة) لذكر البدل (لما دمجهم وعه ما فضل تأكيد وتبين لا يكون في الافراد لان النسبة متكررة (هذا) واعلم أن مشايخنا انما يذكره لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف

اذلائي الاوهو مقته فيه فكيف يكون مجازا عن شيء ؟ هذا تمام المقدمة ولشغل بالمقاصد وهي كيفية اقتباس الاحكام من الصيغ والالفاظ المنطوق بها وهي اربعة اقسام (القسم الاول من السن الاول من مقاصد القلاب الثالث في الجمل والمبين) اعلم ان اللفظ اما ان يتعين معناه بحيث لا يتحمل غيره فيسمى ميتا ونصا واما ان يترددين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجملا واما ان يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهرا والمحمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لباذوضع اللغة ولا يعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل (مسئلة) قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت

لأور يده البعض الذي هو البديل صار بدل الكل لان المعبر فيه عنه لما استعمل فيه البديل منه وانما نسب اليه الحكم لقصد توطئة النسبة الى البديل ليدفع فضل تركه فليس هذان المخصصات فتدبر . ولا فرغ عن المتصلات أراد ان يذكر المتصلات في مسائل لكونها غير ضبوطة فقال (مسئلة) الفرق العملي أي تعامل الناس ببعض أفراد العام (مخصص) العام بتلك الأفراد (عندنا خلافا للشافعية كترمت الطعام وعادتهم كل البر انصرف) الطعام (اليه) عندنا خلافا لهم (واما) التخصيص (بالعرف القولي) بان جرى العرف بهجران الاستغراق للكل بل كلما أطلقوا في العرف أرادوا بعض الأفراد (فباتفاق) بيننا وبينهم مخصص (كأدراهم) تطلق (على) النقد الغالب في العقود (لنا الاتفاق على فهم لعم الضمان بخصوصه في) قوله (استرلحا وقصر الامر عليه) حتى لو اشترى غيره لم يكن ممثلا (اذا كانت العادة كاله وما ذلك الاستدراك بخصوص وهو متحقق في العملي كالقولي) فيخصص هو مثل تخصيصه (فالفرق بين المطلق المقيود والعام المخصص كما في شرح المختصر) بانه يجوز تقيد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام لانه في تقيد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشترط لجامن القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال به فانه في غير محل النزاع (لغو) غير مسموع (اذا المساط) في تقيد المطلق بهذا (التبادر) الى التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام (قبل هذا) أي قياس العام على المطلق (قياس في اللغة) فلا يقبل (أقول) في دفعه ليس قياسا في اللغة بل استقراء) فان الاستقراء شهد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته بخوضا (كرفع الفاعل) ثبت بالاستقراء القواعد الأخرى في الرفع (فتأمل) قوله الحق الشافعية (قالوا الصيغة) المستعملة مع العرف العملي (عامة) لغة (ولا يخص) فيبقى على عومه (قلنا) المقدمة الثانية (منوعة) فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجز الى غلبة الاسم كأدراهم (على) النقد (الغالب) فالباعث في العرف القولي الذي هو مخصص بالاتفاق ليس الأغلبية العادة (فانه لا باعث للأغصوص) فيه (الآن استعماله أغلب) فالقول بتخصيص القولي وصيرورته قرينة دون العملي تحكمه مرجح لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للعدم وهو اشتراك القولي والعملي في الناطق وبما قررنا اندفع أن غلبة العادة اذا انجز الى غلبة الاسم صار المخصص عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع أنه كلام على السن فتدبر (مسئلة) هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أم لا (أجوزه كثيرون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء كان العام مقدا على الخاص أو بالعكس وسواء كانا متلاصقين أم يكون أحدهما مقدا أو مؤخر أو هو المختار . والشافعية (وبهم) القاضي الامام (أبو زيد وجمع منا) هذا شيء عجيب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراجحا وما يظن فيه التراجح فليس بيننا بل رفع الحكم الثابت عن بعض الأفراد (ومنعه بعض مطلقا) متراجحا أحدهما عن الآخر وموصولا كل منهما بصاحبه (وفصل) الخفية العراقية والقاضي (أبو بكر) (وامام الحرمين) كلاهما من الشافعية وهو المختار (بان الخاص مخصص ان كان متأخرا وموصولا) بالعام (والا) يكن موصولا (فالعام ناسخ) له ان كان متأخرا غير مقارن الان تدل برتبة تجزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخصص العام حينئذ كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان الله جمعه بما سوى سلب المقول مع كون الحكم باعطاء السلب للقاتل مقدما عليه كإمر (أو منسوخ بقدره) ان كان مقدا على الخاص الغير المقارن (وبقي) هذا العام المنسوخ البعض (قطعتا في الباقي) لا كالعالم له اذ اخص منه البعض والصواب حذف قوله متأخر بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا (وان جهل التاريخ) بين العام والخاص (ساقطا) اذ لم يظهر ترجيح أحد ههنا على الآخر (فيتوقف بقدره الى دليل) آخر كما هو شأن التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب الدليل دونه وانما قد نابع عدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح أصل متأصل في الباب (و يؤخر

عليكم الميتة ليس بجمل وقال قوم من القدرية هو بجمل لأن الأعيان لا تنصف بالحرمة وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين وليس يدرى ما ذلك الفحل فيجزم من الميتة مسأها وأكلها أو النظر إليها أو الانتفاع بها فهو بجمل والأم يحرم منها النظر أو المضاحجة أو الوطء فلا يدرى أيه ولا يدين تقدير فعل وتلك الأفعال كثيرة وليس بعضها أولى من بعض وهذا فاسد اعترف الاستحسان كالوضع وذلك قسمنا الأسماء إلى عريضة ووضعية وقدمنا بيانها ومن أنس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم علم أنهم لا يستريبون في أن من قال حرمت علينا الطعام والشراب أنه يراد أكل دون النظر والمس وإذا قال حرمت

الحرمة احتياطاً فإنه لا شناعة في تركه المباح إنما الشناعة في فعل الحرام ثم إن ما ذكره هو الذي يساعد عليه الدليل وينطبق عليه الفروع الفقهية فإنه عارض النهي عن الصلوات الأوقات المكرهة قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الفجر فقد أدرك الفجر ومن أدرك ركعة من العصر فقد أدرك العصر رواه الشيخان ولم يخصوا العموم بل أسقطوهما ولو بالانقياس فرجع في الفجر حديث النهي وفي العصر الحديث الثاني وأيضاً عارض حديث النهي المذكور حديث إباحة الصلاة وقت الاستواء بمكة وبيوم الجمعة فخاصصوا العموم بل علوا بالحرم إلى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة ومصاحب السديد أنه يجعل على المقارنة وتخصيص العام وإيضاً ذكر في محبت التعارض من أصول الإمام نفي الإسلام أن في صورة التعارض يجمع بجمل العام على الخاص وسيبصر به المصنف أيضاً إلا أن يقال الأصل أن لا يعمل بهما لكن الأمر في نفسه أن حكم أحدهما ثابت فلا محل الفتوى بجمل العام على الخاص وهو أن من حل الخاص على المحال البعيد ثلثاً تعطلت الحادثة فتأمل فيه قال (المجوزون أولاً) لو لم يكن الخاص مخصصاً للعام الكافي مطلقاً لما وقع وقد وقع كثيراً منه قوله تعالى وأولات الأجنال (أجلهن أن يضعن حملهن) (مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم) وبذلك أن أوجاباً برصاً بأنفسهن أربع عشرة أشهر وعشراً فأخرج الحمل المتوفى عنها الزوج وليس بينهما مقارنة (وبه) قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات) فأخرج الكتابية عن المشركات (فإن الكتابية شركة للتبليث) كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة نزلت في الصاري (وغيره) من اتخاذ أخبارهم وديانهم رباباً من دون الله وقولهم عز ربنا الله والسميع ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم (قلنا) إن القول بالتخصيص باطل بل الكريمة (الأولى) وهي قوله تعالى وأولات الأجنال الخ (متأخرة عن التابسة لقول ابن مسعود من شاء بالله أنه أن سورة النساء القصص نزلت بعد التي في سورة البقرة) كذا ذكره الإمام محمد في الأصل كذلك التيسير وروى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه بلغه أن علياً يقول نعتاً آخر لأجلين فقال من شاء لاعتنه أن الآية التي في سورة النساء القصص نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهر أو كل مطلقاً أو متوفى عنها زوجها فأجلها أن تضع حملها وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة عن ابن مسعود من شاء حالته أن سورة النساء القصص نزلت بعد الأربع أشهر وعشراً وأولات الأجنال أجلهن أن يضعن حملهن والروايتان مذكورتان في الدرر المنتورة وإذا ثبت هذا (فيكون نسخاً لا تخصصاً) فبطل استدلالهم ثم القول بكون كريمة وأولات الأجنال مخصصاً لعله مخالف لإجماع الصحابة فإن الصحابة اختلفوا في عدة الحمل المتوفى عنها زوجها فأما المؤمنين على ابن عباس قالاً بعد الأجلين وهذا نوع احتياط للتعارض والجمل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وأبو هريرة قالاً بالنسخ وأما التخصيص فلم ينقل من أحد فتأمل فيه (وكذا والمحصنات) نزلت (بعد) كريمة (ولا تنكحوا المشركات ذكره جماعة من المفسرين) فتكون ناسخة لها لا تخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال نسخ وأحل من المشركات نساء أهل الكتاب وروى أبو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشرك قال نسخ من ذلك نكاح أهل الكتاب أجلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضى الله عنه لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ إلا حقيقة الاستثناء والمعنى أنه أخرج الله من ذلك المحرم الذي كان تاباً وهو النسخ (قال في الكشاف) أن سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقاً فتكون متأخرة في النزول وروى أحمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جابر بن نفير قال سمعت عائشة فقالت لي يا جابر تقر المائدة فقلت نعم فقالت أما إنها آخرورة نزلت فأوجدتم فيها من حلال فاستلوه وما وجدتم من حرام فحرموه

عليك هذا التوب أنه يدا البس وإذا قال حرمت عليك النساء أنه يدا الوقاع وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجعلا والصريح تارة يكون يعرف الاستعمال وتارة بالوضع وكل ذلك واحد في الإجمال وقال قوم هو من قبيل المحذوف كقوله تعالى واستل القرية أي أهل القرية وكذلك قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام أي كل البهيمة وأحل لكم صد البحر وهذا أن أراد به الحماقة الجميل فهو خطأ وأن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفا فهو صحيح وإن أراد به الحماقة بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية تجازا (مسئلة) قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمي الخطأ والنسيان يقتضي بالوضع نفى

وأخرج أبو داود في نامضة وابن أبي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد وقوله وإن جأؤكم فاحكم بينهم وأعرض عنهم وروى أبو داود في نامضة بابها الذين آمنوا وتحولوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد هذه الروايات في الدرر وفيها روايات أخرى وفيها ذكرنا كفاية وقد علم منه أن عدم المنسوخة باعتبار الأكثر والله أعلم (على أن اللازم) من ذلكم (قصر الحكم على البعض وأما أنه تخصيص فلا) يلزم لو أن يكون رفعاً للحكم عن البعض بعد ثبوته (لادفعاً) للحكم من بدء الأمر فيكون تخصيصاً والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أنه منع والأول إبطال فان قامت الدفعة أحسن فان فيه أعمال الدليلين قال (وتحسين الدفع سيُدفع و) قال المحجوز من مطلقاً (ثانياً) دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة فلو جواز انتساح الخاص به لزم إبطال القاطع بالمحتمل (ولا يسطل القاطع بالمحتمل) وهذا لو تم لدل على عدم انتساح الخاص به دون العكس وهو بعض المدي (قلنا) لا نسلم أن دلالة العام محتملة وقد تقدم إثباته بل يتساويان نعم العام مخصوص بالكلام المستقل فلو لا يجوز نسخه الخاص ونحن نلزمه (ولو سلم) أن دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع بالاستقراء إلا بالعام فكلما هما مظنون فلا بأس بنسخ أحدهما الآخر قال في الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعاً والعام محتملاً أن الألفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعاً للخصوص والالفاظ العامة تختلف في كونها موضوعاً للعموم فالتخاص قوة بخلاف العام هذا وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالدلائل القاطعة لا مساع للشبهة فيها بخلاف من خالف لعدم اطلاعه به بما ثبت ونور بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع أيضاً بل أوضاع العام كلية داخلية تحت ضابطة متوارة وألفاظ الخاص منها ما روى بالأحاد فتدبر (قبل) في حواشي من أراحنا على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني (المراد) من الخاص (ما يكون خاصاً بالقياس إلى ذلك العام) وما يلزم به كونه مخصوصاً وأما ما يكون خاصاً بالنسبة إليه البتة (مثل لا تكرموا أحوال بالنسبة إلى أكرم الناس) هكذا أحاب صاحب التلويح ولما كان فاسداً فإن الخصوص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زادهما القائل قوله (ولا ينبغي أن دلالة ذلك الخاص على ثبوت الحكم فيه لفرده من قطعاً) لانه لا يجوز إبطال العام بالكلية بالتحصيل (بخلاف العام فإنه محتمل) لانه وإن كان في فرد مائه قطعاً لكن يجوز أن يكون هذا غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد مائه مع كونه مقطوعاً بالحكم الذي فيه المظنون (أقول) مع أن القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود بينهما فلا ينبغي أن يحمل كلامهم عليه ولما يمكن هذا القدر دافعه الكلام فإنه لا يرد على المناقشة الظهنية لم يكف به فقال (يرد عليه) أولاً لأنه لا يتم في الخاص من وجه) من العام فإنه عام أيضاً والانتساح فيه حكم بعض أفراد مع بقائه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مظنون (مع عموم المدي) لهذه الخاص من وجه أيضاً (كما يظهر من الدليل الأول) فلم يتم التقريب الآن يقال المدي وإن كان عاماً لكن قد ثبت بجواز انتساح الخاص المطلق بالعام المطلق قيم الحكم لعدم القائل بالفضل وعلى هذا يلغو الكلام كله فإنه يمكن أن يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساح الخاص المتقدم بالعام فلا يجوز انتساح العام المتقدم بالخاص بالنسبة إليه وبالعكس لعدم القول بالفضل ثم نلأن نكسر ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة إليه المتأخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتأخر عنه وكذلك انتساح الخاص بالنسبة إليه به لعدم القول بالفضل فهذا كله لغو وتعب (و) أقول (ثانياً) انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد متادون جميع الأفراد) لان المقطوع هو فرد متادون جميع الأفراد فظنونه فلا يصح إخراجهم من العام الذي ورد بعده إذ لا أولوية (وهو خلاف المذهب) فلم يتم التقريب الآن يقال إنهم أوردوا هذا الإبطال مذهبا لا ثبات مذهبهم بانه يلزم عليهم إبطال المقطوع بالمظنون فتدبر (و) أقول (ثالثاً) القطع بهذا المعنى عقلي لا لغوي فان الوضع لكل واحد واحد

نفس الخطأ والنسيان وليس كذلك وكلامه صلى الله عليه وسلم يجعل عن الخلف فالمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع أرادته بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان اذ يفهم منه رفع حكمه لا على الإطلاق وهو المؤاخذه بالذم والعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه وليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ولا هو مجمل بين المؤاخذه التي ترجع إلى الذم ناجز أو أواني العقاب أو جلازين الغرم والقضاء لأنه لا صيغة لهمومه حتى يجعل عاما في كل حكم كالم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم

لأنه مفرد ما فهو وانما يفهم عقلا لأنه موضوع وهو المراد بالعقلية فلا توجه المناقشة بأن القطع فيه لغوي أيضا من جهة أنه علم من اللغة عدم جواز إبطال العلم بالكلمة وبالجملة إن دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لأنه لازم من الوازم (وإذا أبطلنا المحتمل بالمحتمل أي الأفراد) الموضوع عليها العام الذي هو انخاص بالنسبة إلى العام المتأخر (بالأفراد) الموضوع عليها العام الثاني (لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا) إذ كان انما يفهم الملازمة بينهما وبين الأفراد وإذا ارتفعت الأفراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم (فيطل القاطع) وهو فرد ما (بالقاطع) هو لزوم بطلانه لبطلان أفراد والحاصل أن النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من أفراد الأول بكل من الثاني وهما متضومان. فلو أن مطابقة وأما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فإذا كان مفهوما بالعرض بطل بالعرض والاستحالة فيه وإن ادعى استحالة بطلان القاطع بالمفهوم على هذا التصوغفه ونظا إليه بالبرهان (تأمل) (و) قال المجوزون (ثالثا) التخصيص أولى من النسخ لأنه أغلب (وقوعا من النسخ والاعتماد أولى) وفيه أعمال الدليلين من وجه (لأن التخصيص ممول في معناه والمخصوص في بعض معناه وأما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلمة (قلنا الكلام في) الكلام (المستقل) المفيد الحكم المعارض لحكم العام في البعض (ولانسلم أنه فيه أغلب) بل أقل القليل وليس في التخصيص أعمال الدليلين في مدلوله ما يبل حل لأحدهما على الآخر (وفي النسخ أعمال الدليلين في تمام مدلولهما في زمانين فهو أولى) من التخصيص فتدبر قال (المفصلون) أولا أقول إذا قيل في شهر لا تتركوا الجهاد ثم قيل (في) شهر (آخر) أكرم الناس (وقيل (في) شهر) ثالثا لا تتركوا العلماء لا بعد كلام الأوسط لغوا ووقيل بالتخصيص مطلقا مقدما كان العام أو مؤخرا (لزم ذلك) القول لأنه إذا خصص من الناس الجهاد لم يبق إلا العلم وإذا خصص لم يبق شيء فزيم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم أنهم لا يخصصون في هذه الصورة بل في الثاني كيف وإذا خصص العام بالأول صار الناس على العلماء فصار الأهم بالأكرام والتهى عنه ورداعلى شيء واحد والتخصيص انما يكون في العام وانخاص فلم يبق الوسط مع الآخر من قبل معارضة انخاص العام فتدبر (و) قال المفصلون (ثانيا) إذا قيل اقتل زيد المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيد إلى آخر الأفراد من المشرك (لأنه) أي لفظ المشركين (أجمال ذلك المفصل) انضمام جميع الأفراد (والثاني ناسخ) بالاتفاق (فكذلك الأول) أقول لك أن تمنع أنه أجمال ذلك المفصل إذ عند قريضة التخصيص وهي انخاص المتقدم (أجمال الباقي) كيف وحيثما استعمل في البعض فهو أجمال له (فافهم) وفيه أنه مقصود المستدل أن العام يدل بالوضع على الجميع ومن جملة ذلك انخاص فعارضة كما إذا ذكر انخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو مقدم إذا كان صالحا لا تناسخ وحكم المعارضة انتساخ المتقدم فلما تأخر فينبغي كالتخصص وعلى هذا لا وجه للتعكير ثم إن المنع لا يتوجه من الأصل فيما إذا تقدم العام على انخاص (قيل) هذا الدليل (منفوض عما إذا تأخر انخاص) عن العام لجرى الدليل فيه مع أنه لا نسخ لأنه إذا قيل لا تقتل المشركين فهو بمنزلة لا تقتل زيد إلى آخر الأفراد ثم إذا قيل اقتل زيد المشرك بعد لا تقتل زيد ناسخ فكذلك هذا (أقول) هو (مدفوع بأنه) إذا انفصل انخاص عن العام وتأخر (فهو ناسخ) عندنا أيضا فلا استعماله في جريان الدليل إندم يخلف المدعى (وإذا قرن) ذلك انخاص المتأخر (فانما سمي تخصيصا لشبهه بالاستثناء) إذ لا يمكن للرفع للقرينة فصار دافعا كما في انخاص المتقدم المقارن (فصبر) العام مقارنا لهذا انخاص (تكلمنا بالباقي) بعد التخصيص (والحاصل أن المقصود) للدليل (التعارض والاعتبار بالمتأخر وذلك لم يخلف) فيها نحن فيه فإن المتأخر إن كان خاصا فمعتبر أيضا ونسخه وإن قارن فلا تعارض ولا تأخر حقيقة لأنه بيان للعام أن المراد منه غير فتدبر (و) قال المفصلون (ثالثا) قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث قال أحدث) قال العام الوارد بعد انخاص أحدث منه فيجب الأخذ بالعام ويجعل انخاص منسوخا وكذلك في العكس يجب الأخذ بالانخاص الأحدث (و يفهم منه) أي من هذا القول (الاجماع) فإن الظاهر منه كما جيع

عما في كل فعل مع أنه لا بد من إضمار فعل والحكم هو لا بد من إضماره لاضافة الرفع اليه كالفعل ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الذايم والعقاب ههنا والوطء ثم فاقبل الضمان أيضا عقاب فليرفع قلنا الضمان قد يجب أمحيا نأشأب عليه لا لا انتقام وان ذلك يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة بسبب التغيير ويجب حيث يتلافى كالتضرر في الجمعة وقد يجب عقابا كما يجب على المتعمد اقتل الصمد لذوق وبال أمره وان وجب على الخطيئ ان يقتل أمحيا نأشأب ما يلزم ان يقال ينبغي في كل ضمان هو بطريق العقاب لانه وأخذة وانتقام بخلاف ما هو بطريق الجبران والامتحان والمقصود ان من ظن

الأصحاب نأخذ بالأحدث والأحدث على ما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى وأيضاً لو تزلنا الظاهر منه نأخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم بالأحدث فالأحدث وهذا مثل المرفوع ولو تزلنا فهذا أمر أقوى فانه يرجع الى أن الأقدم لا يصلح قرينة لخصيص الأحدث بل يعارضه وإذا كان قول واحد من اللغويين مقبولا فكيف يجب هو أجل في العلوم كهل من اللغوية والمعارف الالهية لاسيما مع مشاركة ثلثه أو الرفع منه (وأوجب بحمله على ما لا يقبل التخصيص) كما إذا لم يكن عاما أي نأخذ بالأحدث فالأحدث مما لا يقبل التخصيص (جمع بين الأدلة) بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا (أقول دللتم مدخول كما تقدم فسبق دليلنا سالما) فلا تعارض حتى يجمع ولوز يدعيه ما مر عن ابن عباس رضي الله عنه في انساخ والتسحيح المشرقات لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستدل بالأجاء المتقدم (المازنون) للتخصيص مطلقا قالوا (لو كان الكتاب مخصصا لزم تبين المبين) لأن التخصيص تبين والكتاب مبين (لقوله) تعالى (تبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه) وعلى آله الصلاة والسلام من الجميع فهو مبين (وتبين المبين تحصيل الحاصل) فلا يصح (أقول انما تبين) الدليل (لأنه يمكن هذا العام) هو ما نزل اليهم (مخصصا بالتخصيصات الكتابية) أي بتخصيص بعض الكتاب ببعض (فالدليل موقوف على المدعي) وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فان قلت التخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما قلت الباعث وجود التخصيص من غير ريب (وعورض) هذا الدليل (بقوله) انه المجرى (في صفة القرآن تبينا لكل شيء) ومن جعلته الكتاب فهو بيان له فيجوز التخصيص فانه تبين العام وهو من كل شيء أيضا وفيه أن غاية ما يلزم أن القرآن تبين القرآن ولم يلزم أنه كل نوع من التبين حتى يجوز التخصيص بل يجوز أن يكون تبينا لله بوجه آخر فتدبر فالأولى أن يجعل معارضة مقدمة الدليل هي ان تبين المبين باطل فنقول انه باطل لأن القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وهو مبين للقرآن أيضا جلله إلا أنه لا وجه أن يورد نقضا مان دللتم لولم تدل على عدم محصة تبين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذا النص (والحل أن الكل) من الكتاب والسنة (وردعي لاسيما فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة) فلا يلزم من تبين الرسول صلاة الله وسلامه عليه وآله وأصحابه أن لا يكون مبينا بالكتاب لجواز أن يكون هذا التبين عين تبين الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر (مسئلة) يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص السنة (المتواترة بالكتاب وبالعكس) أي تخصيص المتواترة بالكتاب (والخلاف فيهما كما تقدم) واختار عندنا انه اذا كانا مقيرين بتخصص ولا فينبغي المتقدم المتأخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بهام السنة المتواترة وأعمامها شاذ فانه لا يجوز ان انتساخ الكتاب بالسنة (مسئلة) لا يجوز عندنا الحذف تخصيص الكتاب بخبر الواحد) وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد (ما يخص بقطعي) دلاله وثبوتها (وأجاز الباقون) من علماء الأصول (مطلقا) سواء خص بقطعي قبله أم لا (وتوقف القاضي) أبو بكر من الشافعية (أي لا أدري أعجز) التخصيص (أم لا لنأيه) أي الكتاب (قطعي من كل وجه) لأن المتن متواتر والعالم قطعي الدلالة كما هو بأقوى حجة (والخبر ظني) مثناه خبر الواحد (فلا يخصه ويعدّه) أي بعد التخصيص (بتساويان) في الظنية لأن العالم لم يخص ظني بل الخبر أقوى منه لأن الظن فيه في الشك فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لاجل معارضة القياس على المخصص الذي هو أضعف من الخبر كما تقدم فتدبر ثم الخبران كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متأخرا فينبغي أن يكون تاما بخلاف المخصص وان كان تابعا يجب مقارنته على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاخر فيجب فينبغي أن يعمل بالخبر ويؤول العام بالتخصيص بقوة من العام فتدبر ولذا خصص البيوع الفاسدة الثابت فسادها بأخبار الآحاد من عموم قوله تعالى وأحل الله البيع (واستدل أولاد) أمير المؤمنين (ع) رضي الله عنه (حديث فاطمة بنت

أن هذا اللفظ خاص بأوامر جميع أحكام الخطأ أو يحتمل مترددة غلط فيه فان قيل فلوردي موضع لا عرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل يجعل نفي الأثر بالكلية حتى يقوم مقام العموم ويجعل مجعلا قلنا هو مجمل يحتمل في الأثر مطلقا وفي آحاد الآثار ويصل أن رابيه الجميع ولا يترجح أحد الاحتمالات وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر أمان من يقول بها فيسمع فيه الصيغة ولا صيغة المضمرات وهذا قد أضر فيه الأثر فعلى ما ذل يقول في التسميع فان قيل هو نفي فيقتضي وضعه نفي الأثر والمؤثر جميعا فان تعدد نفي المؤثر بقرينة الجنس فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منقيا قلنا ليس قوله لاصيام

قيس أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها النسيئة قالت فما صنعته الي رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة وأمرني أن أعتد في بيت ابن أم مكتوم وفي رواية أخرى فيه عنه قالت قال ليس لها نفقة ولا سكنى وانما ردها أمير المؤمنين (لما كان محض القول) تعالى (أسكنوهن) من حيث سكتن (فقال) أمير المؤمنين (كف ترك كتاب ربنا وسنة نبينا) صلاة الله وسلامه عليه وآله وأحجابه (يقول امرأه) وهذا الاستدلال بتوقفه على حجية قول الصحابي إلا أن يثبت الاجماع على الربي هذا التوط (وأجيب انما رده) أمير المؤمنين (لترده في صدقها ولذلك زاد لا تدري أصدق أم كذبت) في صحيح مسلم عن أبي اسحق قال كنت مع الأسود بن بديع السافى المسجد الأعظم ومعه الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفها من حصى فخصبه به فقال وبك تحذرتي هذا وقال عمر لا تترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم لقول امرأه لا تدري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يبين بفاحشة مبينة وفيه أيضا قول عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوكا الصحة عند أمير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة للريبة في صدق الراوي غير محجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه انتفاء التخصيص بالخبر الصحيح (و) استدلل (ثانيا) بقوله صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم (أذا روي عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه) قال صاحب سفر السعادة انه من أشد الموضوعات قال الشيخ ابن حجر العسقلاني قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وأيضاً هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فحصة هذا الحديث تستلزم ضعفه وردفه فهو ضعيف مردود (أقول) الخلاف فيه (محتمل على النسخ فانه مخالفه تامة) حيث يبطل المنسوخ بالكلية (فلا يصح بالضعف وأما التخصيص فله موافقه) من وجه (لانه بيان) معنى والبيان ووافق المبين هذا الجواب وإن ذكره بعض مشايخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملحمة كيف المخالفة المعارضة وأما النسخ ففقه اعتبار معنى زائد لدلالة اللفظ عليه (و) قال (في المنهاج) هذا (منقوض بالتواتر) فله أن يضام ويؤثر عنه صلى الله عليه وآله وأحجابه وسلم (ورد بان غاية ما يلزم منه تخصيص دليله) هو الحديث المذكور فإن تخصيص المتواتر الكتاب جازم قطعاً للمردم وى غيره (والعام المخصوص حجة في الباقي) بالاتفاق فيبقى حجة في أخبار الآحاد قال مطلع الاسرار الإلهية قدس سره لعل مراده بالنقض إبطال كونه على ظاهره لو ورد النقص بالتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص التواتر أولى من تخصيص الصحيح بل هو أولى لان المعنى والله أعلم اذار وى عنى حديث في محل الريبة فاعرضوه على كتاب الله لان صيغة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم حجة الحديث فلا حاجة الى غيره (فتدبر) المجيزون (قالوا) أولاً الكتاب العام قطعي المتن لتواتره (طلى الدلالة) لان العام طلى والخبر الخاص بالعكس (طلى المتن لكونه خبر واحد غير معصوم قطعي الدلالة لان الخاص قطعي (لكل منهما) (قوة من جهة) وقد تعارض (فوجب الجمع) فمؤول العام التخصيص وفيه أن أخبار الآحاد في الاكتفاء فعلى فرض ظنية العام الخبر طلى المتن والدلالة فظنه أضعف من ظن الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح (أقول مع ابتناؤه على ظنية العام) وهي ممنوعة فإنا بينا أنه قطعي (رد عليه أن قطعية دالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لان الدلالة فرع الشؤث) واذق الثبوت شبهة في الدلالة بالطريق الأولى ففيه شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة (بمخلاف قطعية الكتاب) اذ فيه شبهة في الدلالة فقط (فلا مساواة) فلا تعارض فلا جمع بل يقدم الراجح وفيه أولاً أنه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لخبره فيه وثانياً ان الشبهة

والصوم والصلاة موجودة كخطا والنسيان وقالت المعتزلة هو مجمل لتردد بين نفي الصورة والحكم وهو أيضا فاسد بل فساد في هذه الصورة أنه أظهر فإن الخطأ والنسيان ليس اسمائهما والصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألقاط تصرف الشرع فيها فهي شرعية وعرف الشرع في تنزيل الأسامي الشرعية على مقاصده كعرف اللغة على ما قدمنا وجه تصرف الشرع في هذه الألقاط فلا يستلزم في أن الشرع ليس يقصد بكتابه نفي الصورة فيكون خلفا بل يردني الوضوء والصوم والنكاح الشرعي فعرف الشرع في هذا الاحتمال فكانه صرح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي فإن قيل فيحتمل نفي الصحة ونفي

عن الإجماع فإن قلت فحينئذ صار الإجماع تخصصا لا خبرا الواحد قال (وليس تخصيصا بالإجماع) فإن المجمعين خصصوا ولم يكن إجماع سابق على التخصيص (فتفكر قبل) في حواشي مرزا جان على شرح المختصر (انما يتم) ماذا كرتهم من تخصيص الصحابة (أولم يخص من قبل قاطع) وهو ممنوع (أقول لم يخص به) من قبل (والا كان متواترا) أما آية وأخبرا وكلاهما مفقودان (فافهم) فيه أن الملازمة ممنوعة بل يجوز أن تكون تلك الأخبار متواترة وبعد الاتفاق والإجماع على التخصص ارتفع توفر الدواعي على النقل من الدين فصار آحادا وقد عرفت كون حديث لا تورث قاطعا وقد عرفت أيضا أن المختص في الحديثين السابقين الكتاب وهو قاطع (قلنا) لا نسلم أن الأحاديث المذكورة آحاد بل (تلك الأحاديث مشاهير لإجماعهم على العمل بها) فبلفت قوة (في زيادها على الكتاب) وهي تفيد المطلق قال ولعل المراد ما يعينه ونسخ البعض فإن ههنا ليس تقييدا للمطلق (وهو نسخ عندنا) وليس تخصيصا فيه نوع من الحذف فإنه ظاهر أن لم يكن الحكم سابقا تورث مال النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع وصار صدقة كما يفرضه سياق الحديث وكذا لم يكن تورث القاتل فإنه قد ورد في بعض الأخبار أن هذا الحكم من شريعة موسى يبق إلى الآن فلا نسخ وهكذا تورث أهل المثلين لم يكن قط في شرعنا وكذا لم يكن حصل الجمع بين النساء المحرمة بعد نزول آية التحريم فالأولى أن يقال إن الأخبار مشاهير ويجوز إجماع التخصيص كسخ البعض فتأمل (القاضي) قال (كلاهما قطعي من وجه) إذا الكتاب قطعي متنا والآخر قطعي دلالة (ظني من وجه) ادعاء الكتاب مطلقون دلالة وخاص الخبر مطلقون متنا (فوقع التعارض) ولا ترجيح (فوجب التوقف) أقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لأدري بل أدري التوقف وهذا الخبر دللوا أراد القاضي بقوله لأدري الجهل الذي يشترك فيه العامة وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها حظ للعامة وهو لازم البتة فافهم (وأجيب بالمنع) أي يمنع كون عام الكتاب ظنا من وجه فإن العام قطعي عندنا وهو من قبل مشايخنا (والترجيح) أي أجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لأن الجمع مرجح وهذا من قبل الناقلين فافهم (مسئلة الإجماع) المشهورة والمتواتر (يخصص القرآن) لا لا أحادي الأبعد تخصيصه بقاطعه فإنه كغير الواحد (ويخصص مطلقا) (السنة) إن كانت من أخبار الآحاد (كتنصيف حد القذف على العبد) فإن الكتاب عام لا حر والعبد وكذا تخصيص الإجماع السكوني على زح ما زعم من حين وقوع الزني حديثان المساء ظهور لا بنفسه شيء زواه الترمذي بالغدير العظيم وتقصيها في دفع القدير وشرح فر السعادة (والتحقيق) أن الإجماع ليس مخصوصا حقيقة (وأنه يضمن وجود المختص ولو بالقياس) فإن قلنا فعلى هذا القياس مختص حقيقة مع أنه ظني قلت القياس الذي أجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصص مع أن شارح المختصر من أصحاب طائفة العام فتأمل فيه وانما لم يكن مخصوصا حقيقة (أعدهم اعتبارهم من الوحي) في حياته صلاة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه لأنه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقوله بحجة قاطعة لا دخل فيه أي غيره وهم وضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بأمرهم في الزمان الشريف فلا وجود للإجماع من الوحي وهو المراد بعد الإجماع لا اعتبار لأنه غير معتبر مع تحققه فإنه فاسد (ولا تخصص بعده) فلا يكون الإجماع الذي يعتمد من الوحي مختصا فإن قلت قد يجوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تأخير المختص فلا بد في كونه محصا بعد زمن الوحي عندهم قلت يجوز والتأخير انما يجوز في الزمان الحاصلة لا مطلقا فتأمل ولا توجه على مذهبتنا حتى يحتاج إلى تكلف الجواب وهذا الضمن تضمن التخصص مثل تضمن الإجماع النامع (كأولها وبخلاف النص الخاص) فإنه إجماع رافع لحكم النص (المتضمنة ناسخا) لأن الإجماع لا يكون على خطأ (فالسفر بين التخصص والنسخ) بأن الأول جائز من الثاني كما وقع عن أهل الأصول (لا يعود إلى أمر محض) فإن الإجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار

الكمال أي لاصلاة كاملة ولا صوم فاضل ولا نكاح مؤكداً بائناً فهو محتمل بينهما قلنا ذهب القاضى إلى أنه مرددين
فى الكمال والصحة إذ لا بد من إضمار النجاة أو الكمال وليس أحدهما بأولى من الآخر والخيار أنه ظاهر فى نفي الصحة محتمل لنفي
الكمال على سبيل التأويل لأن الموضوع للصوم صار عبارة عن الشرعى وقوله لاصباح صريح فى نفي الصوم ومهما حصل الصوم
الشرعى وإن لم يكن فاضلاً كاملاً كان ذلك على خلاف مقتضى النفي فإن قيل فقله صلى الله عليه وسلم لاعمل الابنية من قبل
قوله لاصلاة أو من قبل قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان قلنا الخطأ والنسيان ليسا من الأسماء الشرعية والصوم والصلاة

التضمن مخصص وناسخ فأطلق المخصص باعتبار التضمن وفى النسخ اعتبر وفى الحقيقة (كذا فى شرح المختصر) مسألة «
القائلون بالمفهوم المخالف خصوصاً به العموم وأما مفهوم الموافقة فعندهم مخصص مطلقاً وبفهم من أشارات كلام
المعض أنه لا يخص لأن العبارة أقوى إلا إذا خص بعبارة قاطعة أو لا والتحقق أنه تخصيص مطلقاً إن كان جلباً لا إفكاسياً
(كتمخيص خلق الماء ظهوراً لا بغيره أو طعمه أو ريحه) رواد الترمذى بغير الاستثناء وقال صحيح (عفهوم إذا
بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) رواد أبو داود ولكن بغير ألف الخبث ومفهومه إذا لم يبلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث مخصص من
عموم الماء ما كان أقل من قلتين وإنا خصوا العموم به (لأنه ملئ مثله فتعارضوا بالجمع أولى) من الإهدار فيجمع بتخصيص
العام (فإن قيل لا نسلم المعارضة) بين المفهوم والمنطوق (فإن المنطوق أقوى والمفهوم أضعف) فهى مدر المفهوم أن كان فى
مقابلة المنطوق فإن اعتبار الراجح أصل متأصل فى الباب وما أجيب به من أن العام وإن كان أقوى من حيث كونه منطوقاً لكنه
أضعف من جهة العموم والمفهوم وإن كان أضعف من جهة كونه مفهوماً لكنه أقوى من جهة الخصوص ففهمه ما أورد عليه
المصنف فى الحاشية أما أولاً فإنه لا يدخل فى المفهوم للعموم والخصوص لأن المفهوم إنما يثبتونه لأنه لو لم لا تنفث فائدة
التخصيص وفى هذا العام والخاص سواء انتهى وفيه أن دلالة اللفظ على العموم أضعف من دلالة على الخصوص فدلالة اللفظ على
المفهوم الخاص تكون أقوى من جهة أنه خاص والاستدلال بتفاء الفائدة لا ينافى هذا وأما ثانياً فلا نغاية ما لم يزم منه وجود
القوة من وجهه فى المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لا تبلغ قوة المنطوق فلا مساواة فى درجة الظنية أصلاً (قلنا
مساواة بينهما) أى مساواة العام والمخصص فى قدر الظنية بعد مساواتهما فى أصل الظن (ليس شرطاً للتخصيص للاتفاق
عليه) أى على التخصيص (بمجرد الواحد للكتاب كذا فى شرح المختصر أقول لا يتحقق أنه) أى عدم اشتراط المساواة فى قدر
الظن (ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهية) فإن قلت فما صنع للاتفاق على التخصيص خبر الواحد عام الكتاب قال (أما
حديث التخصيص بمحدث الواحد) عام الكتاب (فلا رد علينا لما تقدم من التخصيص) بالقاطع فصره ظنياً فاعتدلاً وأما بدون
تقدمه فلا يجوز عندنا فلا اتفاق فإن قلت هب العام يصير ضعفاً بالتخصيص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد
يناسب بأن دلالة العام المخصوص تعادل دلالة القياس أو أضعف منه فكيف لا يكون أضعف من خبر الواحد (و) قال (فى
التحرير التحقيق) فى الجواب (أن مع ظنية الدلالة فهما) أى العام والمفهوم (بقوى ظن الخصوص لغيره فى العام) فى
العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لأن الشبهة فى دلالة العام عندهم ليست إلا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة
لا شبهة فى العام فهذه الغلبة تصير دلالة عندهم ظنية محتملة للخصوص فبأى شيء يقوى ظن الخصوص وأيضاً رد عليه ما قال
المصنف (أقول الغلبة لو أفضى) إلى ظن الخصوص (فإنما يقضى ظناً ضعيفاً) أى احتمالاً مرجوحاً (على خلاف الوضع
للاغلبة) أى غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لا يخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل المفهوم فى الضعف (الآرى
الاختلاف فى العام فى القطع والظن) مع الاتفاق فى أصل الدلالة على العموم (و) الاختلاف (فى المفهوم فى الظن وعدمه)
فالمفهوم ضعيف عن العام لم يفهمه كثير من المهرة (فلا يظن) الخصوص (الاطنضعيفاً) والظن لا يفي من الحق شيئاً (ثم
أقول لا يبعد أن يقال) فى الجواب (العام عندهم) كان مظهرنا لا احتمال المخصص (المطلق) الناشئ عن غلبة وقوع التخصيص
(فلما ظن المخصص) الخاص وهو المفهوم (استندضعفه) لصيرورة الاحتمال مظهرنا (فحينئذ يعمل المخصص لوجود المساواة
فتأمل) وهذا أيضاً غير خال عن المناقشة لا بالنسب وجود ظن المخصص بل يطل عموم العام لكونه منطوقاً وهذا الظن وهذا
لأن الضعيف يضعف عند القوى فافهم ولك أن تحجب بان العام وإن كان منطوقاً لكن قائلوا المفهوم بوجود التوقف إلى

من الاسماء الشرعية وأما العمل فليس الشرع فيه تصرف وكيفما كان فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الابنية وقوله إنما الاعمال بالنيات يقتضى عرف الاستعمال في جدواه وفائدته كما يقتضى عرف الشرع في الصحة في الصوم والصلاة فليس هذا من المحلات بل من المألوف في عرف الاستعمال قولهم لا عمل إلا ما نفع ولا كلام إلا ما أقر ولا حكم إلا الله ولا طاعة إلا الله ولا عمل إلا ما نفع وأجدي وكل ذلك في لما لا يتنى وهو صدق لأن المراد منه في مقاصده **(دقيقة)** القاضي رحمه الله تعالى إنما ربه جعل اللفظ مجازاً بالإضافة إلى الصحة والكمال من حيث أنه في الاسماء الشرعية وأنكر أن يكون الشرع فيها عرف يخالف

البحث عن المخصص فلم يغلب على الظن أوله ينقض انتفاء المخصص ببقية مثل المجرى غير مفيد شيئاً فإذا نفي المخصص ثبت هذا لعدم صلوح العام معارضة وقوى المخصوص فتدبر فيه فله امتياز إذا كان المفهوم خاصاً حتى لا يتوقف فيه **(مسئلة ١٠)** فعمل الرسول عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم ثم فعل) يعني فيما إذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في عمومها لا ما لا يدخل نحو الوصال حرام على أمي أو مشكوك الدخول نحو موسى كماله في أولادكم فإنه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلي هذين التقديرين لا يكون الفعل مخصصاً في الأول فظاهر وأما في الثاني فلا نه يحمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم **(مخصص)** لكن ينبغي على مذهبن أن يقيد بما إذا كان موصولاً أو انما يمتنع نسخ البعض (فان ثبت وجوب التأني في ذلك الفعل بدليل خاص كان) هذا الفعل (نسخ العام) إذ لا يتحمل هذه الصورة المقارنة (أما دليل التأني عموماً) في نحو قولك لا كرم في رسول الله أسوة حسنة ونحو فاتبعوني يحبك الله ونحو لو كان موسى حياً لما وسعه الاتباعي (فليل بمخصص بالأول) وهو العام (فلا يلزم على الأمة الاقتداء به في الفعل وقيل لا يصير) الأول (مخصصاً بحد الاتباع) في الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناجماً للعام مع تقدمه عليه في بعض العومات (وقيل بالوقف) فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج (المخصص المخصص أو في الجمع) وإن لم يخص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متأخراً ينبغي أن يكون ناجحاً فامل (ولفاني الفعل أو فله مع دليل اتباع خاص) والخاص أقوى من العام فيجوز به (فيه ما فيه) لأنه إذا ضم مع دليل الاتباع يكون أخص أنكم وجوب الضم من أين لا يجوز أن يضم مع العام فيخص دليل الاتباع والحق في هذا المسئلة أنه أن كان دليل التأني معقد ما على نزول العام والعمل بخلافه فليل التأني منسوخ فيه وإن كان مقارناً فيخص فلا وجه لقول الثاني في صورتين وإن كان دليل التأني مؤخرًا فيجوز الخلاف فإن المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساع والله أعلم (وسبق في مفصل في السنة أن شاء الله تعالى **(مسئلة ١١)** النفر) هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع (مخصص) لذلك الفاعل (عند الشافعية مطلقاً) سواء كان مقارناً أو متأخراً (وعند الحنفية إن كان العلم) بالفعل (في مجلس ذكر العام) فمخصص (والا) يكن في المجلس بل متأخر عنه (فمنسوخ) لأن السكوت (عند العلم (دليل الجواز إعادة) لأن عادته الشريفة النبي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقاً وعندنا ما تأخر فتأخير وان قارن فمخصص (ثم ان ظهر علمه مشترك) بين الفاعل وغيره (تعدى) الحكم (إلى غير الفاعل المشاركة بالقياس أو بحكمي على الواحد حكمي على الجماعة) وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج وقد بينا سابقاً أن معناه ثابت ثمان تعدى الحكم بالقياس عند تأخر التقرير غير ظاهر فله يلزم حينئذ تعليل الشايع ونسخ الحكم بالقياس الآن تكون العلة مفهومة لغة وأعرافاً للشارع قطعاً أن يجوز نسخ العبارة بالدلالة (والا) بظهر علمه مشترك (والخاتمة تعدى) لأن التعدية من غير جامع غير معقول (قال السبكي) من الشافعية (الخاتمة عندنا التجميع) مطلقاً (وان لم يظهر الجامع لم يظهر ما يقتضى التخصيص) بذلك الفاعل (وذلك لقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (حكمي على الواحد الخ قلنا ذلك) الحديث (مخصوصاً) اجتماعاً علم فيه عدم الفارق) لاختلاف المكلفين في بعض الأحكام (وههنا يعلم) عدم الفارق لأن الكلام فيما لا يعلم فيما الجامع (بل علم أن عموم العام يمنع ثبوت حكم ذلك الفاعل في غيره) من المكلفين (والا) يكن مخصوصاً ما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاماً مطلقاً (كان التقرير نسخاً مطلقاً) اذ لم يبق تحت العام فرد في صورته وجود العلة أو عدمها فإن قلت له لعله يكون في بعض الأفراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الأمر الخارج بل في نفس التقرير

الوضع فلزمه اضمار شيء في قوله عليه السلام لا صيام أى لا صيام محضاً صحيحاً ولا صيام فاضلاً كاملاً ولم يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن اذا اعتبرنا يعرف اشرع في هذه الالفاظ صار هذا النفي راجعاً الى نفس الصوم كقوله لارجل في البلد فانه يرجع الى نفي الرجل ولا ينصرف الى الكمال الا بقرينة الاحتمال (مسئلة) اذا أمكن حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وحده على ما يفيد معنى واحداً وهو مدينه ما فهو محمل وقال بعض الاصوليين يترجم حمله على ما يفيد معنيين كالأردار بين ما يفيد وما لا يفيد بتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن افادته اذا دل على الوجه الآخر

والعموم كذا في الحاشية لقائل أن يقول ان تخصيص الحديث عما ذكرتم تخصيص من غير تخصيص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين قائم يقتضى التخصيص بما علم فيه فارق فهو يلتزم النسخ الا فيما علم فيه فارق فغنى عموم الشرعة يصحقر نية ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي أن يكون الخطاب لواحد من الأمة خطاباً لا لكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعاً الامتناع (فافهم) مسئلة فعل الصالحى العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم به (مخصص عند الحنفية والشافعية) فان قلت المشهور في كتب أكثر المشايخ أن تأويل الراوى ليس بحجة وقد صرح به الراوى بل يلى في شرح الكفرى في مواضع عديدة قلت المراد هناك حمل الراوى الحديث أو الآية على أحد الحملين كالحمل على المشتبه أو الخلفي وأما عمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشايخنا وسيدنا الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى وافهم ثم القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقرائعتهم على تقدير كون فعله مخالف للعالم بحجة أن يحمل على الاعم من النسخ والتخصيص (خلافاً للشافعية والمالكية) فيحمل بعموم العموم بتركه اقتضاء الصالحى وهذا مشكل على رأيهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصالحى خلاف العموم احتمل عند العقل وجدان المخصص وان من القطعيات أن عمله لا يكون الا عن حجة شرعية في زعمه لان العمل من غير حجة معصية قد عصمهم الله عن ذلك فنبين أن يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجة فتأمل (لأنه) أى فعل الصالحى (دليل الدليل) على التخصيص لانه بعد عمله لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على التخصيص ولما كان عارفاً باللفظ لا يخفى فصار هذا العمل منزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخص به كالأجاع ثم هذا التمايل على أن المعلوم المخصوص وأما أن العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل أن يكون منسوخ البعض ولهذا ذكرنا في التعرير وقال فيحمل على التخصيص لانه أهون من النسخ فتأمل فيه فانه موضع تأمل (قبل) انه دليل الدليل لكن (ظناً لا قطعاً) والظن لا يكتفى بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعاً بخلاف عمله خلاف النص المفسر فانه لا مسامحة للتأويل فيه مقطوعاً عن المقطوع العدة فنعين النسخ (أقول لا يجب القطع) في المخصص (كفهوم خبر الواحد) هذا ينزاهما ولا يتم على أصولنا لان العام قطعى الا اذا خصص الدعوى بالعام المخصوص البعض فان قلت هذا الظن يجوز أن يكون ضعيفاً من العام المخصوص فلا يصح قلت كلا فان حجة الصالحى ما قرينة حجة مخصصة أو كلاً مخصص أو ناسخ أو قياس وهذا العام أضعف من الكل كما مر اراً فان قلت فيشذذ بآية تقليد المجتهد للصالحى قال (ولا يزم تقليد المجتهد لانه) أى التخصيص (عن دليل) مخصص (مخصوص) دال عليه عمله (وان دل اجمالاً على المخصص حقيقة قيل) فيرده (الحق أن الاعتقاد بان ههنا دليلان) مخصصا (اجمالاً) حال كون الاعتقاد مجمل (لا يكتفى) لعمل المجتهد (مالم تحصل معرفته بعينه) وإذ لم يكتفى ببقا التقليد (أقول) هذا (منقوض) بالاجماع فانه لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه) وما ذكره القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالى دعوى من غير حجة فلا تسع (فتأمل) فيه الشافعية والمالكية (قالوا) ولا للعموم حجة وقوله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص (فلنا) عدم حجة فعله (ممنوع) كيف وقوله لما كان دالاً على المخصص وجب اعتباره (و) قالوا (تأويل الصريح) فعله مخصص (لم يجز مخالفة الصالحى آخره) لانها مخالفة للحجة واجبة العمل (وقد جاز) خلاف الآخرايه (انفاقاً) قلنا لا نسلم الملازمة وفعله انما كان واجب العمل مادام ظن دلالة على المخصص باقياً وعند مخالفة الصالحى آخر لم يبق كيف (هو دليل العدم) أى عدم المخصص لان الظاهر أنه لو كان لعمله وعمل يقتضاه لان المخصص يكون ملاصقاً (والظن) يدفع (بالظن) فتساقطوا ببقى العام كما كان (تأمل) لعمل وجهه انه انما جاز الخطأ في زعم المخصص مخصصاً فلا يكتفى على الاجمالى فتأمل فيه (مسئلة) افراد فرد من العام بحكمه أى يحكم العام الموافق له لا يخصه الا اذا كان له مفهوم مخالف (عند قائله) كافر افراد موصوف بصفة ومعلق بشرط كفى حديث

فعله على الوجه المفيد بالإضافة إليه أولى وهذا قد دللنا على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولو لم يجعل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد للمعنى واحد فليس بلغو وكلماته التي أفادت معنى واحداً عليها أغلب وأكرم ما يفيد معنيين فلا معنى لهذا التجميع (مستثله) ما أمكن جملة على حكمه مد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التفرع على الحكم الأصلي والحكم العقلي والاسم الغوري لأن كل واحد محتمل وليس حمل الكلام عليه رذالة إلى العبث وقال قوم جملة على الحكم الشرعي الذي هو فائدة خاصة بالنسبة إلى أولي وهو ضعيف اذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم

الفلتين (مثاله أعيانها بدع فقد طهر) رواد أحد (مع قوله) صلوات الله وسلامه عليه وآله وأصحابه (في شاة) أم المؤمنين (مبينة) رضى الله عنها (بأبغها طهورها) قد أنكر المخرجون هذا اللفظ في شاة أم المؤمنين بل في قرية كبار واه أحد عن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاعف غزوة تبوك على أهل بيت فدأقربة معطية فسال المأد فقالوا له يا رسول الله انها مينة فقال بأبغها طهورها والذي ورد في شاة أم المؤمنين مبينة مارواه الشيخان هذا أخذتموها بما قد بغتوه فأنفغتم فقالوا انها مينة فقال انما حرموا كلها (خلافاً لأن ثور فيخص) الالهاب (عنده الشاة) في رواية (أوبعناؤ كل لجه) في رواية أخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه (لنا) أنه (لأعارض) وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض أو ثور وأتباعه (قالوا له) أي للفرد المفرد من العام (مفهوم) يخالف يعارضه (والمفهوم يخصص العموم قلنا) لانسلم المفهوم المخالف فأنشكره رأساو (لوسلم) ثبوت المفهوم (فهو) أي اعتبار المفهوم ههنا (فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو) عند الثقلين بالمفهوم أيضا وما قيل يجوز أن يكون افراد بعض الافراد هو جبال المفهوم العدد اذ نزاع في ثور يعم الكل فلا يتشبه هذا الجواب هناك فليس بشئ لأن تلك المواضع متفقة التخصيص عند الثقلين بالمفهوم فلا يحتاجون إلى الجواب وما قيل أن الكلام أن نفس الافراد يخصص أم لا فبريد عليه أن دليل أي ثور لا ينطبق حينئذ فتأمل (مستثله) رجوع الضمير إلى بعض أفراد (العام ليس مخصوصا عند الجمهور) من الخنفية والشافعية واختاره الأمدى (مثل قوله تعالى والمطلقات) يترصد بأنفسهن ثلاثة قروء (مع قوله تعالى وبعلوثن) أحقر برذهن فإن الذريعة الأولى هي الرجعات والبوائن والضمير في الثانية للرجعات فقط (وقال أبو الحسين) المعتزلي (وامام الحرمين) تخصيص قبل وعليه أكثر الخنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير (وعزى إلى) الامام (الشافعي) أيضا (و) قال (في التصريح) وهو الأوجه وقبل بالوقف وهو المختار في الحصول) وأعلم أن في التمثيل بالآيتين نظر فإن الضمير في الثانية يرجع إلى المطلقات كلها وإن كانت مطلقة بثلاث وكانت الرجعة مساحية في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى أبو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يترصد بأنفسهن ثلاثة قروء إلى قوله تعالى وبعلوثن أحقر برذهن وذلك أن الرجل كان اذا طلق امرأته فهو أحقر رجعتها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك فقال المطلقات مرتان فامسأله بمعروف وترسخ باحسان ثم عني على هذا يصحكون قوله تعالى وبعلوثن الخ منسوخ البعض في الرجعة فيما وراء النسخ وليس الافيافوق الاثنتين والخلع فيلزم أن يكون ما وراءهما من المطلقات راجع فلا يكون واحداً غير ما لي واثنا وتصرف الزوج لا يعتبر من غير اعتبار الشارع فثبت حينئذ قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكتابات غير بائنة الآن يقال اننا الخلع مشروع وإن وليس الابينة بالعوض المالى فدل عن مفهومه الموافق على صحة البينة من غير مال ففسخ تلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا حوزا نتساخ العبارة بالدلالة هذا والله أعلم بأحكامه (أقول وهو) أي الوقف (الاشبه) بالحق (لأن الضمير يرجع إلى اللفظ باعتبار مدلوله المراد) وهو ظاهر فإن خصص العام ورجع الضمير إلى الباقي يكون الضمير على حقيقته لأنه عائد إلى المدلول المراد باللفظ العام وإن كان العام مجازاً وإن لم يخصص ورجع إلى البعض يصير الضمير مجازاً والعام حقيقة (فالتخصيص في الأول لا يستلزم التخصيص في الثاني) لأنه ناق على الحقيقة وهو الرجوع إلى المعنى المراد (كالعكس) أي كما أن التخصيص في الثاني لا يستلزمه في الأول فأحد المجازين فقط لازم من غير تعيين (فلا ترجع) لأحدهما فيجب الوقف (وما قيل الظاهر أقوى دلالة) من الضمير فالنحو في الضمير راجع عليه في الظاهر (ففيه أن الضمير أعرف فانه يفيد أنه هو) فاستوى الترجيحان فوجب التوقف (فتدبر) وهذا غير واف فإن الأعراف لا توجب قلة النجوز بل الظاهر أقوى يجوز فيه قليلا بالنسبة إلى الضمير فإنه مكتفى فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد تمام الشهره مقام الذكر وهذه

العقلي ولا بالاسم اللغوي ولا بالحكم الاصلى فهذا ترجح بانتمحكم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فافوقهما جماعة فانه يحتمل أن يكون المراد به انه يسمى جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها ومثاله أيضا قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة اذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار الى الطهارة أى هو كالمصلاة حكما ويحتمل أن فيه دعاء كما في الصلاة ويحتمل أنه يسمى صلاة شرعا وإن كان لاسمي في اللغة صلاة فهو مجمل بين هذه الجهات ولا ترجيح ﴿١﴾ (مسئلة) اذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعى كالصوم والصلاة قال القاضى هو مجمل لان الرسول عليه السلام ساطق العرب

تجوزات فالضمير آخرى بالتجوز وبقى العام على عموميه الجمهور (قالوا الثانى) أى الضمير (بجاء) الستة (لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز فى الأول) فبقى على عموميه (وفيه) أن مخالفة الضمير للرجع سبب للتجوز اتفاقا لانه موضوع باراء المرجع فاذا خالف جازعنه (لكن المخالفة تصور على وجهين أحدهما أن يراد به غير ما أراد بالرجوع) وإن كان بجاز فيه (وثانيهما أن يراد به غير ما وضع له المرجع وإن لم يكن) الموضوع له (مراد أو سبأ كلابكم) أيها المستدلون (على الثانى) أى على كون سبب التجوز المخالفة الثانية فإن الجواز به فى الضمير لازم للتعنى هذا التقدير لانه غير راجع الى عدم الموضوع له المرجع (والظاهر) هو (الأول) أى كون سبب التجوز مخالفة المراد على هذا لزوم الجواز به فيه ممنوع بل اذا خص العام ببقى الضمير حقيقة لم يرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه (قالوا حقيقة الضمير تقتضى الاتحاد) بينه وبين المرجع (فيلزم من خصوصه مع عموم المرجع المخالفة) بينهما هذا الخلف (أقول) فى الجواب (اللازم) عما ذكرنا (وبجائزية أحدهما) من العام أو الضمير لا على التعيين (لا تخصيص العام على الخصوص) لان غاية ما لزم من المخالفة بجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة والعام مجاز ولا أولوية لفهم (وأما الجواب كما فى شرح المختصر بأنه) أى الضمير (كعادة الظاهر) ولا يلزم من التجوز فى الثانى التجوز فى الأول ولا يعد هذا مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض (فلا يخفى ما فيه) لما فى شرح النسخ من أنه يمنع ذلك) أى كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة المانع بالمنع كذا فى الحاشية (بل لما فى شرح التلخيص من أن ظاهر الضمير اعاده) بعينه فرجوعه الى البعض نازم المخالفة قطعاً (دون الظاهر) فليس باعادة فلا مخالفة فتدبر (ولأن تحسب بالاسمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عابته لان بجازية أحدهما متعين والضمير بكتريفة التجوز من الظاهر فيتم عمل وبقى الظاهر على الحقيقة) وإن أن تقرر كلام شارح المختصر بأن مقصوده أنه كعادة الظاهر فى أنه عين الأول حقيقة ولا يكون التجوز فيه قرينة التجوز فى الأول فكذا الضمير فافهم ﴿٢﴾ (مسئلة) القياس يخص عند الأئمة الأربعة على ما يشهد به مسائلهم الفرعية (والأشعرى وأبى هاشم وأبى الحسين) المعتزلين (الآن عندنا) بخصوص (بعد التخصيص بغيره) لان مخصوص البعض ظنى عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعى لا يصلح القياس به غير الله خلافا للشافيين فان قلت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان محصيا يلزم تراخي المختص قال لان السلم القياس يخص حقيقة (وانما هو مظهر له) وله خصص حقيقة هو النص (فلا يلزم التراخي) قال فى الحاشية هذا مسلم اذا كان أصله غير جازوا ما اذا لم يكن غيرا فلو كان مظهر الكان يثبتنى أن يخص به العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل العبادى فانه يخص ابتداء (ولأن تقول ان اظهار القياس مبنى على عدم معارضة النص القطعى الدلالة اياه كسبأى ان شاء الله تعالى فى شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيمثل القياس فلا يصلح مظهر اعلى أن عمل العبادى دال على أنه هال قرينة حاله تخصصه وهو الظاهر أو سمع نصا مخالفا بخلاف ما نحن فيه وهذا يدفع ما قيل أن عمل العبادى خلاف العام انما يكون محصيا لكون مجته مختصة ويحتمل أن يكون مجته القياس فثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع أن عدالة العبادى مرشدة الى أنه لا تركب العمل بخلاف النص القاطع الا بعد قطعية التخصيص بقرينة حاله أو مقابلة لقياسه ورأيه فتدبر ثم ههنا اشكال آخر هو أن هذا انما يثبت إذا كان النص الأصل مقارنا للعام على راينا هو غير لازم بل يجوز تخصيص الخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنته الأصل العام والجواب أن ههنا عمل بأرجح الدليلين عند المعارضة فان القياس أرحح فى الدلالة من العام المختص كما تقدم وقد عارضه فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لأن هذا القياس أو أصله قرينة على أن المراد به البعض وكيف يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده عند الخطاب فتدبر (وقال ابن شريم) من الشافعية (ان كان) القياس (جلبا) يخص بالا (وقيل

بلغتهم كما ينطبقهم يعرف شرعه ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والافهوسنكر للاسامي الشرعية وهذا فيه نظر لان غالب عادة الشارع استعمال هذه الاساي على عرف الشرع لبيان الاحكام الشرعية وان كان ايضا كثيرا ما يطلق على الوضع القوي كقوله صلى الله عليه وسلم في الصلاة أيام أقرئت ومن باع حراً ومن باع حسراً فحكه كذا وان كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع الجرو والحر لا يتصور الا بموجب الوضع فأما الشرعي فلا ومثال هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم اليه غداء في اذا أصوم فإنه ان جل على الصوم الشرعي دل على جواز التنية نهارا وان جل

ان كان أصله مخترجا من ذلك العموم جاز تخصيصه والا (وقيل) يخصص (ان كان أصله مخصصا) للعام (أو ثبت العلة بنص) من الكتاب والسنة (أو أجماع أو ظهر في منة جزئية) على ترجيح القياس (والا) يمكن شيء من هذه الاشياء (فالعمل بعوم الخبر) واجب (واختاره ابن الحاجب) من المالكية (والجائي) من المعتزلة (يقدم للعام مطلقا) سواء كان مخصصا من قبل أو لا ولا يرى صحة تعليل التخصيص أيضا (والقاضي والامام توقف) في العمل الى أن يظهر الترجيح (و) الامام حجة الاسلام (الغزالي) يأخذ (بأرجح الظنمين) ان مكان في القياس مخصص به وان كان في العام تركه به (وان نساو بالقول) لازم (لنا) الاشتراط في الظنية) ثابت (والتفاوت) في الظنية قوة وضعفا (غير مانع) من التخصيص (لرجحان الجمع) بين الدليلين فإنه أولى من الاهداف والتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستزامه الجمع (كما تقدم في التخصيص بالمفهوم) وفيه إشارة الى دفع ما يفتوههم ورد من أن العام وان كان ظاهريا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع ليس بشيء فان تقديم القوي على الاضعف أصل متأصل وبديهى ولعله يكون مجعاعليه وأما رجحان الجمع فلا بقدر القوة في التخصيص فإنه بعد ثبوت المعارضة والكلام فيه فإنه لا تعادل والتعارض فرع له وهذا يقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق أن يقال دلالة القياس راجحة أما عندنا فلا لأن الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم أن دلالة أضعف من القياس وغير مخصوص لا يجوز تخصيصه أصلا وما عندنا غير نافذ لأن العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارض فهو أقوى من العام فافهم هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام (فاندفع ما قيل) في رد تخصيص غير منصوص العلة (العلة المستنبطة أمارا راجحة) على العام (أو مساوية) له (أو مرجوحة) عنه (فالتخصيص على احتمال) هو راجحة العلة (دون احتماليين) آخرين (والواحد نصف الاثنين) والراجح الأغلب (فأراجح العدم) للتخصيص لكونه على احتماليين وجه الاندفاع أن الانسليم أن التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع واجب أن يكون على احتمال المساواة أيضا بل على المرجوحية أيضا و رد عليه ما مر من أن تجوز تخصيص الاقوي بالأضعف مكابر ورجحان الجمع انما هو عند التعادل والحق في الجواب ما قدم من أن القياس راجح على العام المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر (على أنه) واجب بطولان التخصيص مطلقا) سواء كان بالقياس أو بالنص أو قرينة أخرى لان التخصيص لكل مخصص أمارا راجح أو مساو أو مرجوح الخ وبعد أن يقال المنفعة لا تعارض المثنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتأمل (أقول وأيضاً الاعتبار) في الأغلبية (الغلبة الأفراد) فأيكون أفراداً أغلب فهو أرجح (للاغلبية الاحتمال) والثاني) أي غلبة الاحتمال (لا يستلزم الاول) أي غلبة الأفراد (كالاتمام مع الوجوب والامتناع) فان أفراد الاول أكثر من الأخير من كونهم ما احتماليين فيجوز أن يكون أفراد العلة الراجحة أكثر ويكون الترجيح للتخصيص (فافهم) وتسلل ان الحاجب بان القيادات اذا كانت كذلك أي منصوص العلة أو مجعاعليها أو كان أصله مخترجا (زادت منزلة نص خاص) معارض للعام (فيتخصص بها الجمع) ينسب ما كذا اذا كانت قرينة ترجحة للقياس لان العمل بالراجح واجب وهذا لا يرد في التخصيص استدعاء على رأينا لأنه وان كان منزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام قطعي فيضعل القياس في مقابله فافهم (ولا يخفى أنه لا يدل على عدم التخصيص نصها) من الأقيسة (فعل ذلك بعدم الدليل على جواز التخصيص) بغيرها وكل ما عدم فيه دليل يجب نفيه (وهو غير سديد لان عدم الظاهر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا على عدم المدلول) فيه (أقول) على أن الجمع بين الدليلين حين التعارض (هو الدليل مطلقا) سواء كان كذلك أم لم يكن (فان القياس دليل مطلقا) سواء كان علته مستنبطة أو منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام وقد تقدم ما فيه رداً وأحكاما (وأصح الجائي) أولاً بان القياس

على الامسالة لم يدل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم النحر ان حمل على الامسالة الشرعي دل على ان عقاده اولاً امكانه لما قيل له لا تفعل لأدلى يقال لا يعي لا تبصر وان حمل على الصوم الحسني لم ينشأ منه دليل على الانعقاد وقد قال الشافعي لو حلف أن لا يبيع الجمر لا يبحث بيبعه لان البيع الشرعي لا يتصور فيه وقال المرتضى يبحث لان القرينة تدل على انه أراد البيع القوي والمختار عندنا أن ما ورد في الاثبات والامر فهو لا يعي الشرعي وما ورد في النهي كقوله دعي الصلاة فهو يحمل (مستله) اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ الحقيقة الى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز ولا يكون مجملاً كقوله رأيت اليوم جارا

أضعف من الخبر لان القياس يتوقف على أمور كثيرة من حكم الامسالة وعلمته ووجودها في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة فيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيتين السند والدلالة (فلو خص به) الخبر (لم يبطال الأقوى بالأضعف) وهو خلاف العقول (والجواب أن كلام من المتقدمين) من ضعف القياس وزوم ابطال الأقوى بالأضعف (منع) أما الاول فلما سيجي في السنة ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقاً أن ضعف العام المخصوص لا جمل يتوقف افادته على حكم المخصص المقارن لتعلله المورث للشبهة فهو أضعف من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص أقوى البتة لاشتماله ولا يجوز تخصيصه به وأما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد العصب عن المخصص بخلاف القياس فتأمل وأما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالاً بل جعاً وان أراد ابطال ما يعمه فيمنع بطلانه وفيه أنه أريد بهذا المنع مكرراً لان تغير الأقوى بالأضعف خلاف العقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والأضعف لا يعارض الأقوى فتدبر (و) الجواب (ثالثاً) وانما قال الثالث ان الاول متصل الى جوابين منقوض بتخصص خبر الواحد للكتاب فإنه أقوى منه (و) بتخصص (المفهوم للمنطوق) أما النقص بتخصص خبر الواحد فغير وارد لان الخبر ينطوي الشوب وعام الكتاب ينطوي الدلالة فتعدلاً وان ادعى القوي في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان وأما النقص بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر (و) احتج الجبائي (ثانياً) بحدوث معاذ وهو ما روي أجمد وأبو داود والترمذي عنه أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن فاضايقه قال كيف تقضي اذا عرض لك أمر فقال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم تكن في كتاب الله قال فينبغي رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد برأيي ولا ألقا فاضرب في صدرى فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله (وهو) حديث (صحيح) وفي التفسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمعتمد قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الأمة بالقبول لا بقده عن الحجة ووثقه الباقلاني والطبري وأشار الى وجه الاستدلال بقوله (فانه قد قدم الطبري على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله) وأصحابه وسلم (والجواب آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصه بالانفاق) فالجفة منقوضة به (وأيضاً لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض) فإنه اذا حوز التخصيص به فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض (و) احتج الجبائي (ثالثاً) بدليل القياس انما هو الإجماع ولا إجماع عند المخالفة (أي عند مخالفة القياس عام الكتاب أو السنة) (المخالفة) أي لوجود خلاف الأئمة فيما بينهم واذا اتفق الإجماع اتفق دليل حجة القياس فلا يصلح معارضة العام فلا يخصص (والجواب) لا نسلم أن دليل القياس الإجماع فقط بل (قد ثبت بغيره) أي بغير الإجماع كما سلجوس للث في القياس (واذا ثبت به) أي لو سلم ثبوته به (ثبتت أحكامه ضرورة ومنها الجمع) عند التعارض (فالمخلاف) فيه (كأنه خلاف الإجماع) لان الإجماع على الملزوم إجماع على اللازم والمخلاف في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتبعه لو سلم الخصم التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه قالوا ولأن يقال الخلاف حادث والاجماع على الجملة إجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس بخلاف العام المخصوص فتأمل فيه (وأجيب في المختصر بان ثابت العلة) بالنص أو بالإجماع (ومخصص الاصل يرجع الى النص وهو حكيم على الواحد حكيم على الجماعة والتخصيص) بالقياس (انما هو) واذا ترجح ظن التخصيص بقراءة المقام يجب العمل به للإجماع على اتباع الرأى) وصار التخصيص راجحاً (وفيه أن الرجوع الى ذلك النص خارج عن جميع الأقيسة) فان العلة المشتركة موجودة في كل قياس فيتناوله النص ويزم أن يجوز التخصيص بكل قياس (وهو خلاف مذهبه) فإنه لا يجوز بالاستنباط الا اذا عاتبه قرينة لا أن يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جدياً فتدبر (قيل وأيضاً) رد عليه (اللازم) من النص المذكور (العموم) الحكم (بالنسبة الى المكلفين فقط) فانما

واستقبل في الطريق أسد فلا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يعجز به مجاز تعذرت الاستفادة من أكثر الالفاظ فان المجاز انما يصار اليه لعارض وهذا في مجاز لم يعلب بالعرف بحيث صار اوضح كالتمويل مثل الغائط والعذرة فانه لو قال رأيت اليوم عذرة وأنا ظالم فبهم منه المظلم من الارض وفناء الدار لانه صار كالتمويل يعرف الاستعمال والعنى العرفي كالمعنى الوضحي في تردد اللفظ بينهما وليس المجاز كالخفي لكن المجاز اذا صار عرفيا كان الحكم للعرف (خاتمة جامعة) اعلم أن الاجمال نارة يكون في اللفظ مفرد وتارة يكون في لفظ

يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل (والمسئلة اعم) وجارية في جميع الاقسام (الا أن يخصص بذلك وفيه تكلف صريح (أقول لو قيل دل النص المذكور (بمعهوم الموافقة على أن حكم النظائر والاشياء واحد) فانه يفهم المناط في النص المذكور هو كون أحد المكلفين مثل الآخر في الجامع المقضى الحكم فكذلك في كل مثلي وان لم يكونا من المكلفين (لمبعد) عن الصواب (فأتمل)

(فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر) وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في الفرد حصة منه مع قيد الوحدة البهيمية وفي الجمع الجامعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر (فالمعهود ذهنته) لانه دال على الفرد المنتشر أيضا (بمخلاف نحو أسامة) من اعلام الاجناس فانها تدل على الجنس من حيث هو (وسائر المعارف) من الضمير مطلقا والموصولات والمعترف باللام وبالإضافة الا اذا قصد منها معهودا ذهني واسم الإشارة مطلقا (و) بخلاف (كل عام ولو) كان (نكرة) نحو كل رجل أو لا رجل والنكرة المنفية وان كان عند المصنف للفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفاءه لكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة أن المطلق من أقسام الخاص (فبين النكرة والمطلق عموم من وجه) لتصادقهما في تحورية والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني (والمقيد ما أخرج عن الانتشار بوجه ما) ولعل المراد ما أخرج عن الانتشار بقيد مستقل (نحو رقية مؤمنة) فيخرج المعارف لانها وان أخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر (وقال جماعة ومنهم الامام الرازي) من الشافعية وصدر الشريعة منا (المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي) فعلى هذا دخل فيه المعرفة بالام الجنس والطبيعة (وهذا مبني على جعل النكرة) موضوع (للبيهة لان رقية مطلق انشاقا) بيننا وبينهم فلم تكن للبيهة تخرجت ثم اشار الى منشأ عنهم بقوله (وهم نظر الى القضا بالطبيعة) المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق (ومهمة المتقدمين) المحكوم فيها عليهم من حيث هي (والصادر) الغم المنونة (نحو رقية وذكري وعلم الجنس) فهذه كلها بقصد فها الطبيعة فهي الموضوع لها (ولنا القضا بالمحصورة ومهمة المتأخرين) المحكوم فيها على الافراد مع بيان النكبة أولا (والصادر المنونة واسم الجنس) المقصود فيها الافراد دون الطبيعة (فكلها كثيرة كثرة لاناسبة لها عقابها في المعارف) للافراد (وهو منشأ التبادر) وهو علامة الحقيقة (ومناط الغرض اجدر بالاعتبار والصق بالمقام) ولاشك أن الغرض انما يتعلق في المحاورات بالافراد فهي الموضوع لها (هذا) وقد سبق أن مذهب أهل العربية أن الالفاظ موضوعه بازاء الطابع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء آ من التنوين فينبغي لقل أن يقول ان غاية ما لم يماز كرم أن المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لا يجوز أن تكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقرب وان كان المدعى هذا النقص من الدلالة فالترجيح لليس الا في اللفظ وشيد أركانه بالله يلزم أن يكون المعرفة بالام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي لا كيد وكذا النكرات الواقعة اخبارا لان المراد منها المهمة والتمه بعد ثم انه يلزم عليهم المفعول المطلق والاخبار خالو لفظ من معنى فان التنوين موضوع الوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو ممة اللفظ بدونه وأيضا يلزم عليهم أن لا يكون الجمع المعرفة باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والجمع عليه فالظاهر أن النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل لأغراض أخر واستعماله في الطبيعة من قبيل التجريد هو شأن وممة المفعول المطلق لا كيد ولهذا لم يحمل مشائخنا في نحوأت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا بعد قرينة صارفة وأما المعرفة باللام اذا ريد به الطبيعة مجازا لئلا يسهل لانه انما اذا لم يكن هنالك استغراق وهو آية

مركب وتارة في نظم الكلام والتصرف وحروف التقى ووضع الوقف والابتداء أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعنبر الشمس والذهب والعضو الباصر والميزان وقد يصلح لتضادين كالقرع للظهر والحض والناهل للعطشان والربان وقد يصلح لتساخين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لتماثلين كالجسم للسماء والارض والرجل زبد وعسرو وقد يكون موضوعا لهما من غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعارا لأحدهما من الآخر كقولك الأرض أم البشر فإن الأم وضع اسمها للوالدة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فإنه نقل في الشرع إلى المعان ولم يترك المعنى

الحاجة وقد سبق فتذكر **مسئلة** إذا ورد المطلق والمقيد فلا يتخلو إما أن يكونا في الحكم أو السبب أو الأول لا يتخلو وإما أن يختلف الحكم أو يتحد والثاني لا يتخلو إما أن يكونا منفيين أو مثبتين والثاني إما أن يتحد السبب أو يختلف فيه خمسة أقسام والمصنف بين حكم كل قسم والقسم الأول وهو ما يكونان في حكمين مختلفين ما أشار إليه بقوله (إذا اختلف حكمهما كما ما إذا قال (أعلم فقيرا أو كس فقيرا) فمما يحمل المطلق على المقيد) وهو ظاهر (الارض ورقة مثلاً) أعترق رقة لمن لا علم رقة ولا يكون له موزن يمكن أخذ الميراث عنه (ولا تملك الأربعة مؤمنة) فإن التملك من لوازم الاعتاق والنهي عنه نهى عن الاعتاق ثم ينبغي أن يفصل ههنا أيضا بان الثاني أن تراخي نسخ والإقيد على نحو التخصيص (ونقل الأمدى ومن تبعه إلا أنه اتى فيه) بين الحنفية والشافعية (مطلقا) سواء كان سبب الحكمين واحد أم لا (و) نقل (الغزالي) على ما في بعض شروح المنهاج (عن أكثر الشافعية الجمل) في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل (عند اتحاد السبب ومثله بالوضوء والتيمم نظرنا إلى اليد) فإن اليد مقيدة بالوضوء بالغاية في قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه (فقد بدت) في التيمم بالمرافق أيضا ثم تحطت بان الشافعية لا يرون التيمم إلى المرافق بل إلى الكوع كما روي عن الإمام أبي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب أحمد وجهه المحدثين غير صحيحة لأن الصحيح في القول بالجديد له أن المسح في التيمم إلى المرافق كاعتنا في ظاهر الرواية فإن قلت إذا صح نقل الأمدى لكونه أوثق من الغزالي وأقبل نقلة الشافعية فما حجة الاستيعاب إلى المرافق قلت جهمهم أن الخلف كالاصل ويردعله أن هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن أن يقران بالتحقيق إلى الأبط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح أيضا إرادة الإطلاق بان راديه مطلق ما يطلق عليه مسح اليد وهو مسح جزء من أجزاء اليد والأجزاء مسحة جزء من أجزاء الذراع من غير مسح الكف والأصابع وهو خلاف الإجماع فلا بد من إرادة بعض معين وهو مجمل فمكون مجمل لا يقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم أنه مسح إلى المرافق في رواية الحكم كرواية الوضع بيان أن الخلف كالاصل فإن قلت لم لا يجوز أن يكون ما روى عمار من المسح إلى الكوع بيانا ويكون المسح إلى الذراع فضيلة بل هذا أولى فإن ما روى عمار رضى الله عنه أدنى درجة وفي هذا تلخص عن التعارض أيضا قلت ألم تر أمر المؤمنين عمار لم يضع يده بل روى عنه أنه قال اتى الله بما عرفنا من شأنه موضع تأمل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين ما أشار إليه بقوله (وإن اتحد) الحكم (مع اتحاد السبب) فإن كانا منفيين فيعمل بهما اتفاقا ولا يحمل أحدهما على الآخر لأنه لا تعارض لتمكن العمل بهما (كما نقول في الظاهر لا نقتي مكانا ولا نلتقي مكانا كما كافر) فإنه يمكن العمل بالكف عنهما (وفي شرح المختصر هذا من العام) لأن التكرار تحت التقى نعم (لأن المطلق فهو من باب آخر) وهو أرفد من العام (وقد علم) فيما سبق أنه لا يخصه الأمن جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي أن يخص عند الشافعية مع أنه لا يخص اتفاقا فهم (وفي شرح الشرح) هذا (مناقشة في المثال) وليس هذا من دأب المحصلين (و) المثال (المطابق لا تعق) المكاتب من غير استغراق بل معهودا ههنا (كافي) اشتراط العلم أقول في رده (المقصود من الاعتراض) أن نفي الحصص المحتملة الذي هو معنى المطلق يتم (للتكرار) وكل تكرار معهود ذهني يقع تحت التقى فهو يكون نفسا للصفة المحتملة فيتم (فليس مناقشة في المثال بل في المثل) وما ذكره من المثال فيه أن المعهود ذهنا كالنكرار (حكم) يتم تحت التقى فهو أيضا من باب العام وهذا غير واف فإنه قد عرفت أن حقيقة التكرار للصفة وإن كان نفي جيع الأفراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة أيضا نحو ما جاء من جل بل رجلان وقد صرح المصنف فيما مر أن التكرار المنفية بغير الجنس ليست تصانيف العموم فيمكن أن يراد بها نفي الحصص المحتملة مع صفة الوحدة فلا ينافي تحققها مع جهة أخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شرح الشرح ولهذا

الوضعي أيضا أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى أو يعقوب الذي يبدع عقدة الشكاح فان جميع هذه اللفاظ مرادة
 من الزوج والولي وأما الذي بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقوله كل
 ماعله الحكم فهو كاعله فان قولك فهو كاعله متردد بين أن يرجع الى كل ما بين أن يرجع الى الحكم حتى يقول والحكيم يعلم
 الجبر فهو اذا كالجبر وقد يكون بحسب الوقف والابتداء وان الوقف على السموات في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض
 يعلم سر كم وجهه كنه معنى يخالف الوقف على الارض والابتداء بقوله يعلم سر كم وجهه كنه وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله

زاد قوله من غير استغراق غايه ما في الباب أن هذا الاستعمال يكون مجازا ولا ضرر لكن بقي ههنا شيء هو أن النهي عن الفرد المنتشر
 يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل له الاتيان بالكل الا الواحد فالتنهي عن المطلق من جهة الانشمار يستدعي الكف عن واحد
 من أفرادوه ويحقق الامتناع باتيان المقيد والكف عن واحد مع اعاده والتنهي عن المقيد يستدعي أن لا يأتي واحدا من أفراده
 ان كانت وان لا يأتيه ان لم تكن له أفراد كثيرة ففي الاتيان به أوجيع أفرادها ثم خففنا لا يمكن العمل بها فلا بد من الحل
 أو التسخيم كافي المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا السبب فالأول أن اراد المطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما
 وبالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والحبث وان مر لكن كررنا زيادة الفائدة ثم انه لم يذ كر بحث افراد فرد من العام في كتب
 مشايخنا الكرام كاصول الامام فخر الاسلام ونحوها والأخرى الحمل على ما قلنا أو يؤيده عمل اختلاف السبب بالاطلاق
 والتقييد أيضا كما سطره ان شاء الله تعالى فنسب القسم الثالث وهو ما اذا وردا مثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب منه عليه
 بقوله (وان كانا مثبتين فان وردا معا) والسبب واحد (حمل المطلق عليه) أي اراد المطلق المقيد (ضرورة أن السبب
 الواحد لا يوجب المتناهيين) من الاطلاق والتقييد (في وقت واحد) ولولم يحمل بلزم ذلك (المصلحة قرينة البيان) كافي التخصيص
 وقسه اشارة إلى أن الحمل إنما هو اذا كان الحكم لا يحجب دون التدب والاباحة اذ لا تتعارض في اباحة المطلق والمقيد بخلاف
 الاحتجاب فان احتجاب المقيد يقتضي ثبوت الموازنة بترك القيد واحتجاب المطلق اجزاء مطلقا (قوله تعالى فصيام ثلاثة أيام
 مع قراءة ابن مسعود) فصيام ثلاثة أيام (متباينتان) فيحمل المطلق على المقيد (ومن ثمة قالوا احتجابنا بوجوب المتابع في صوم
 كفارة الجبن) لان قراءة ابن مسعود مشهورة للمقي للصدر الاول بالقول في قيده مطلق الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله
 تعالى ههنا لان القراءة الغير المتوافرة مشهورة كانت أم لا ليست بحجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فنقدر كذا في
 التلويح (وان جهل) التلويح (فكذلك) أي يحمل المطلق على المقيد (لعدم الترجيح) لاحد هاهنا بالحكم بالتأخر
 حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة (فترجح البيان) ويقيد المطلق وهذا والأظهر المطابق لاصولنا أن هذان من قبيل العمل
 بالمقيد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لعارضة وجوب المقيد اجزاء فيمتاط في العمل فيعمل بما يخرج عن العهدة ببقين
 وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزئا ولو كان المقيد فهو التمسك وترك العمل بما سواه وهذا امر دما مشايخنا
 بحمل المطلق على المقيد والحل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم
 المقارنة فيحتمل أن يكون ناسخا أو منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التحجوز فافهم (وان علم التأخر فالمقيد المتأخر ناسخ) لاطلاق
 بالزيادة (عندنا أي) احتجاب المقيد وورفع للاطلاق المراد أولا) أي ايجبه فلا يجزئ غير المقيد من أفراد المطلق وقد كان مجزئا قبل
 (وعند الشافعية) المقيد المتأخر (مخصص) لاطلاق (أي بين أنه المراد بالمطلق أولا) أي من الابتداء بطريق الاطلاق للمطلق
 على المقيد (وهو معنى حل المطلق على المقيد) لنا أولا كما أقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة بترك الابدليس
 صارف عنها فالمطلق لا يترك الحلافة الابدليس صارف (ولادليل) صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتأخر وغيره والثاني باطل
 (اذ غير المقيد مفروض الانتفاء) فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول أيضا باطل لان الدليل الصارف
 يجب دلالة في زمان التكميله (والمقيد مدوم في زمان الاطلاق فمضاوكل ما عدم ذاته عدم صفته) وهي الدلالة فاذن لا دليل
 على التقيد أصلا (فالعلة التامة لا لاطلاق من المقتضى) وهو كونه حقيقة (وعدم المانع) وهو الدليل الصارف (متحققة
 في زمان الاطلاق) فالاطلاق ثابت غير مترد فاذ جاء المقيد نسخته وزاد التقيد فافهم فانه الصواب ولا تناف في ما يمكن
 توهمه من أن وجود المقيد ولو متأخر قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مأكبره وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة

والراشعون في العلم من غير وقف بخالف الوقف على قوله الا الله وذلك لتردد الواو بين العطف والاستدعاء ولذلك فصدق قولك الحسة زوج وفرد أي هو اثنان وثلاثة ويصدق قولك الانسان حيوان وجسم لانه حيوان وجسم ايضا ولا يصدق قولك الانسان حيوان وجسم ولا قولك الحسة زوج وفرد لأن الانسان ليس بحيوان وجسم وليست الحسة زوجا وفردا ايضا وذلك لان الواو يحتمل جمع الاجزاء وجمع الصفات وكذلك تقول ز يد طيب يصير يصدق وان كان حاصلا لضعف المعرفة بالنظر ولكن يصير بالخطا في فرد البصيرين ان راد البصير في الطب أو راد وصف زائد في نفسه فهذه أمثلة مواضع الاجبال وقد تم القول في الجمل وفي مقابلة المين فلستكم في البيان وحكمه وحده

ارادة المجاز الى آخر العمر (فافهم و) لنا (ثانياً الجمل فرع الدلالة) يعني جمل المطلق على المقيد فرع دلالة عليه (ولادلالة) للمطلق (على الخصوص بأحدى الدلالات) الثلاث وهو ظاهر جدا والدلالة المجازية وان كانت من الالتزام فهي متفقة لعدم قرينة ما ينتقل ذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذ المصع الجمل فيقي الاطلاق مراداً فيرفع المقيد فافهم (وأجيب في) المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة الاطلاق عليه فلا يعمل مع أن الجمل هناك بالاتفاق فافهم جوابكم فهو جوابنا (و) بانه لازم عليكم (في التقيد) للربة (ب) وصف (السلامة) مع أنه مفيد ودلالة الاطلاق عليه (قلت) في الجواب عن الاول (نترن أن المطلق المتأخر) (أ) المقيد المتقدم (كالعام) فانه اذا تأخر عن الخاص نسخه فالدليل وان دل عليه لكن المدعي غير متخلف فان قلت هذا منع لما نقل عنكم قال (ونقلكم اتفاقا ليس بطابق لأصولنا) فلا يسمع ولم يصرح واحد مشابه بل قال الامام غفر الاسلام في أثناء بانه انساخ آية وجوب الوصية للوالدين بآية الموارد فصار الاطلاق نسخاً للمقيد كما يكون المقيد نسخاً للاطلاق (ولولم) اتفاقنا فيه (فتقدم المقيد بما يصلح قرينة أصارفة فينتبدل بالدلالة) المجازية التي هي من الالتزام بما يجري فيه الدليل اعلم أن في الحام كلمة ربما إشارة الى أن كون تقدم المقيد في بنس كيا بل لا بد من علم المخاطبه حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد أيضاً من عدم ارادته في رفع التقيد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من انضمام امر زائد فقد ظهر أن الجواب هو الاول فقط وقال في الجواب عن الثاني (وأما السلامة فليست) ارادتها (تحوذافان) الرربة لا يتناول فائت المنفعة عرفا كالماء لا يتناول ماء الورد) عرفا وتحقيقه أن الرربة موضوعة في اللغة لجزءه من معروف من الانسان ثم أطلق على انسان مجاز الوجود هو وجودها وانتفاعها باتفاقها لكن لما كان فائت المنفعة هالكاً كمنع لعدم الانتفاع برقبته أطلق على السالم وخصص بالمأول فالرربة في العرف صار للمأول غير فائت جنس المنفعة فلا تقيد وليس الامر كما ظن أن الرربة العبد مطلقاً فتدبر (ولولم) أن الرربة مطلقة فقدت السلامة فانتقال ذهن من المطلق الى الفرد (الكامل ظاهر) والقرينة هي كاله فيه فلها دلالة التزامة مجازية بقرينة وأما فيما نحن فيه فقير المقيد من القرائن مفروض الانتفاء فافهم ولنا أيضاً ما تقدم في عدم جواز تأخير المختص من لزوم التجمل بل الزوم ههنا أظهر فان المطلق خاير وهو قطعي الدلالة قد ذكره مع غيره كبر موجب للتقديم ارادته تجهيل لراد واضل فافهم (واستدل) على المختار (بقوله تعالى لا تسألوا عن أشياء) ان تبدلكم تسوكم (آية) فانه يدل على حرمة السؤال عا ليس ظاهر ابل يرق على الظاهر فيقي المطلق في زمانه على اطلاقه (و) استدلل أيضاً (بقول ابن عباس رضي الله عنه أبهموا ما أبهم الله) والمطلق مبهم فيترك على إبهامه واطلاقه فإذا جاء المقيد نسخه (و) استدلل (بان الاطلاق معلوم كالتمديد) فلا يترك الاطلاق كالبترك التقيد (فتأمل) في الحاشية ولا يخفى أن التقيد اذا كان قرينة بوقوعه فاندفع هذه الوجوه فتدبر أما اندفاع الاول فلأن المطلق هناك مقيد بنقص الشارع فهو ظاهر فلا ينافيه الآية فانه ينهي عن السؤال عن المسكوت الغير الظاهر وهذا ليس بشئ فان المقيد يمكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتاً فحمل المطلق على المقيد اعتباراً للمسكوت الغير الظاهر واعر اض عن الظاهر والنص ينهي عنه فتدبر وأما اندفاع الثاني فلا ينافيه لما كان بياناً ببق المطلق مبهماً فلا يدخل تحت قوله وهذا أيضاً ليس بشئ فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الجمل على إبهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان الحصر لا يرى قول الصالح في حجة في الفروع فكيف في الأصول فلا حجة في قول ابن عباس ولا أدري ما أراد فانه وإن أنى عنه من حبة الصحة فلا أقل أنه أهل لسان فصيح قد أخبر بأمر أقوى فصدق قوله وكيف لا يقبل وهو مستند أهل العربية قاطبة ولئن ترننا فليس أدنى حالاً من سيويه وأمثلة فافهم وأما اندفاع الثالث فلان الاطلاق

«القول في البيان والمبين» اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتابا فالخطب فيه يسير والأمر فيه قريب. ورأيت أولى المواضع به أن يذكر عقيب المجهل فإله المقتدر إلى البيان والنظر في هذا البيان وجواز تأخيرها والتدريج في إظهارها وفي طريق ثبوته فهذه أربعة أمور نرمي في كل واحد منها مسألة

«مسألة» في هذا البيان اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والإعلام وإنما يحصل الإعلام بدليل والدليل يحصل لعلم فیهما ثلاثة أمور اعلام ودليل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التعريف

ليس معلوما لكون التميز قد بنة صارفة وهو بضال ليس بشئ لانه دام ما زعموه قد بنة صارفة حين الاطلاق الشافعية (قالوا أولا كافي المنهاج في الحل) أي حل المطلق على المقيد (عمل بالدليلين) وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خيرا من اهدار أحدهما (قلنا) قولكم في الحل عمل بالدليلين (ممنوع) بل فيه اهدار للأطلق وعمل بالمقيد (فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق) واجزاء كل فرد منه وقد اتفقت في النسخ على معاني زمانين فهو أولى فان قلت انهم أرادوا أن في الحل عملا لدليل الاطلاق باعتبار التجوز ودليل التقييد في معناه قلت هذا النحوم العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم إمكان العمل بهما في تمامه دلوليم ما هو هنا العمل بهما في تمامه دلوليم ما يمكن في زمانين فافهم ولا تزل (و) قالوا (ثانيه) أي في الحل (الاحتياط فان المطلق ما كت) عن القيد فيحتمل أن يكون مرادا (والمقيد ناطق) به فلا يحتمل عدم الارادة (وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين) فيجب حل الساكت على الناطق للاحتياط (قلنا أولا لا تفرق بين اذني النسخ كذلك) لأنه أيضا وجب العمل بالمقيد وفيه انطرواح عن العهدة وأما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر أم ثابت بعد ورود المقيد فهذا امر زائد لا يدل عليه الدليل (ولو قيل البيان أسهل) من النسخ فيجمل عليه (قلنا) لانسلم أن البيان أسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين والاستدلال ببدء النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل لا كثر فهم انساخ أحدهما من الآخر فافهم (و) (وليس) أسهلته (فهو) اذ لم يكن مانع عن اليانية (وعده ممنوع بل عدم القرب بة مانع) فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم (وثانيا أقول) ما ذكرتم (منقوض بالاختلاف حكما كما هم) فان الاحتياط يقتضي أن يحل المطلق هناك أيضا على القيد لان العمل بالمقيد دون العكس مع أنه لا حل عندكم أيضا وفيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولأن أن تدفعه بأنه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس مانع فيه أيضا موضع الاحتياط بحمله على المقيد (و) أقول أيضا منقوض (عما اذا كان الاختلاف) بالاطلاق والتقييد (في السبب كسبائي) فان مقتضى الاحتياط هناك أن لا يحل وان سببية المطلق يقتضي الوجوب مطلقا سواء وجد في ضمن المقيد أو غيره وسببية المقيد يقتضي الوجوب في حال واحدة والاحتياط فيما كان الوجوب فيه أكثر فيجب أن لا يحل مع أنكم تحملون فتدبر قلنا ثانيا ان الاحتياط انما يترادف كان محال للشبهة وهنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد مطلقا فلا يصح تغييره كما كان عليه الأثرى أنه لا يجب صوم الشك بل كره عندكم مستقلا أيضا فافهم (و) قالوا (ثالثا كافي المختصر لم يكن) المقيد (بيانا) بل ناهضا (للكان كل تخصيص نسخا لانه مثله) فان التقييد يخرج بعض أفراد البدي والتخصيص يخرج بعض أفراد العام المشمولة اجزاء فلو لم يكن أحد الآخر احين بيانا بل نسخا كان آخر كذلك (قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل) كلام (متراخ) معارض للعام في بعض الافراد (نسخا) كان المقيد المتراخي نسخ (وبطلانه ممنوع) وأما التخصيص المقارن فلكونه اذ فعل الحكم في البعض لا يكون نسخا كالمقيد (أجاب في شرح المختصر بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ناقصا) أي قبل التقييد المطلق ظاهر أي في التقييد حكم معارض حكم المطلق واذ هو متأخر يكون ناهضا البتة (أما التخصيص فدفع لبعض الحكم الأول فقط) من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بد له من الحكم في التامخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المانعة وابداء الفرق وقد يقرر بأنه ليس في المطلق حكم المقيد أصلا لأنموافقا ولا مخالفا وحينئذ يتوجه اليه ما في التحرير أنه يتبعه طريقا الفرقيين أما طريقا الشافعية فلا في المطلق محمول عندهم على المقيد فقه حكم المقيد وأما طريقا الخفصة فلا لأنه لو لم يكن حكم من قبل فأي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحل الحكم ظاهر. وقد يجاب عنه بأن العام متضمن لحكم كل فرد أو المطلق فأنما يوجب الحكم فيه نفسه من غير تضمن لحكم التقييد فافهم (قيل) في حواشي

فقال في حده آخره الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلي ومنهم من جعله عبارة عما به تحصل المعرفة فيما يحتاج الى المعرفة أعنى الامور التي ليست ضرورية وهو الدليل فقال في حده الدليل الموصل بصحح النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضى ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهوتين الشئ فكان البيان عندهما وبين واحد ولا يحرفى الاطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة الا ان الاقرب الى اللغة والى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضى اذ يقال لمن دل غيره على الشئ بينه وهذا بيان منكم لم يبين وقال تعالى هذا بيان للناس وأورد به القرآن وعلى هذا افساين

مرزا جان (في التخصيص أيضا حكم جديد) يخالف لحكم العام (لم يكن) فيه (فلا فرق مثل أكرم العلماء ولا تكرم زيدا) وهو عام (أقول يحصل الفرق بين التقييد والتخصيص أن التقييد من حيث هو وهو يقتضى إيجاب شئ زائد على المطلق فيصلح نائحا (وأما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضى الإيجاب) أصلا (بل انما يقتضى الدفع) لبعض الحكم (فقط) لا ترى الاستثناء تقييد ولا حكم فيه عند جماعة من الخفية وإذا لم يكن التخصيص مقتضا لحكم (فهو بحقيقته لا يكون) نضالنا اثبات حكم لم يكن من قبل بل كل مخالفة وإذا تحقق الفرق (فلا مماثلة بينهما) وهذا أيضا غير وافي فان التخصيص عندنا ليس بالانكلاص مستقل بمفيد الحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو أيضا مفيد لحكم لم يكن (وأما الاستثناء فليس تقييد أصلا ولئن تزلنا قلنا انه لا شأن لبعض التخصيصات بمفسدة حكم يخالف لحكم العام فلزم أن يكون نضالنا وهو كافى للاستعانة (وأما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضى حكما فلو لم يلزمنا وانما يفرض لو ادعينا كونه بحقيقته نائحا وانما ندعى كونه نائحا في الجملة ولو باعتبار خصوصه والخلق في الجواب هو الأول فاحفظ القسم الرابع هو ما اذا كانا في حكم لكن في سبيل فنه عليه بقوله (أما اذا تعدد السبب) مع كون الحكمين واحدا (كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار) قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم هم بدودون لما قالوا ففتر برقبة من قبل أن يتأسا (وتقييد هالبايمان في كفارة القتل) قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتم بر رقبة مؤمنة (فقدنا لا يحمل) المطلق على القيد أصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالابان بل يحجز الكافرة أيضا (وعند الشافعى يحمل) واختلف أصحابه (فأكثر أصحابه مراده) بالحمل الحمل (بجامع وهو الصحيح) عندهم والخلق أن القياس لو لم لا يدل على الإرادة لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس محبة شرعية على ثبوت الحكم لاجبة لغوية تدل على الإرادة لغة (والثاني لا يستلزم الأول) أى الزيادة الشرعية لا تستلزم إرادتها لغة فان قلت القياس يخص العام بالاتفاق فكونه دليلا شرعيا يصلح لمخصصا فكذلك استعمله في تبين الدليل الشرعى ارادة المعنى المجازى لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام أيضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه قرينة صارفة موضوع في اللغة لهذا الصنف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعى عارض دليلا شرعيا غير صالح للناحية والمنسوخية ولا تعارض في الشرعيات فعلم أن العام غير باق على العموم وكذا التقييد به هذا فالتخصيص أو تقييد المطلق به هذه الضرورة الشرعية وهي دفع التعارض فلس هذا من اللغة في شئ فتأمل فيه وتذكر ما سلفنا في مسئلة تخصيص القياس على رأينا فانه شرعى قطعنا خاصه لا نعمل بما يتناول القياس ويتناول معارضة دليل أقوى هو القياس ثم بعد ما يتناول كذا فزان هذا الناصح اذا تعارضوا لم يعلم التراجع عندنا وأما اذا لاصق أصل القياس العام فهناك القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على رأى الشافعية مطلقا فان المراد حينئذ من العام البعض ومن المطلق التقييد وجعل المراد القياس قرينة فالتخصيص والتقييد الذى قوى قدر (وقيل) يحمل (مطلقا) المعارض كقيد من متضادين) نحو اعتق رقبة عند حلول حادثه واعتق رقبة كافر عند أخرى واعتق رقبة مؤمنة عند ثالثة فحينئذ لاجل والالزام يجب متضادين (لنا) أولا (شرط القياس عدم معارضة نضله) لما يفيد القياس (وهنا المطلق دل على الاجزاء مطلقا) في هذا القيد كان أو غيره (لانه عام بدلا فيسأوى دلالاته) على كل فرد هذا القيد كان أو غيره والقياس يقتضى عدم الاجزاء الا بهذا المقدد فعارض المطلق القياس ففات شرطه فطل نفسه (فان التلويح ان وجوب المطلق أعم من أن يكون في ضمن وجوب المقيد) فاي فيده القياس هو هذا فلا ينافى وجوب المطلق بل يؤكده فليقت شرطه (ما قل قدبر) وجهه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوب قدر مشترك بين هذا المقيد وغيره ويجزى لو أتى به في أى واحد كان في ضمن هذا المقيد أو غيره لا وجوب شئ من خصوصيه والقيا يقتضى

الشيء قد يكون بعبارة وضعت بالاصطلاح فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة وقد يكون بالفعل والاشارة
والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول فقال له بيان حسن أي كلام حسن
رشيقي الدلالة على المقاصد * واعلم انه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد بل أن يكون بحيث اذا سمع وتوهم
وعرفت المواضعة صح أن يعلم به ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه وليس من شرطه أن يكون بيسا للمشكل لان
النصوص المعربة عن الأمور ابتدأ بيان وان لم يتقدم فيها الشكال وجه هذا بطل قول من حده بأنه اخرج الشيء من حيث

وجوب هذا المقيد بحيث لا يجوز غيره من أفراد المطلق ولا شئ في المناقاة فتثبت ولا تختص ولنا انما بان أن الحكم في الأصل هو عدم
أجزاء غير المقيد وهو ليس حكم شرعي عندنا فلا يصح لكونه أصلا لقياس مثلا نص كقارة القتل انما وجب ايجاب المؤمن وأما
عدم أجزاء الكافر فبالأصل فلا يصح هذا أصلا لقياس ورد عليه أننا نعدى ايجاب القيد وهو حكم شرعي فلزم ايجابها في أمثالها
فوجب الحل وما قال صدر الشريعة أن ايجاب القيد يشتمل على شيئين أحدهما أجزاءه ولا فائدة في تعديته لان أجزاء المؤمنة
في كفارة الظهار بالنص المطلق وأما عدم أجزاء غيره وهو الكافر فمثلا فليس في الأصل حكم شرعي فانه انما يدل على أجزاء
المؤمنه وأما عدم أجزاء الكافر فبالأصل فغير واف فاننا نعدى وجوب القيد وكونه بحيث يستحق تاركه العقاب وهذا حكم
شرعي فوجب أن يحذف كفارة الظهار أيضا فلا يجوز غيره البتة فافهم وتأمل فانه انما يراد فيما اذا كان الحكم ايجابا
وأما اذا كان اباحة فلا كالايجب ثم ههنا وجه آخر دل على عدم الحل في كفارة الظهار وغيره خاصة هو أن القتل من أعظم
الذنوب فيكون سائر مذكره أقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك القوة واعترض عليه بان القتل وان
كان من أعظم الذنوب كان القتل الخطأ ليس من الكاثر اذ لا صنع فيه ولا اثم له حدث المشهور وانما وجب الكفار قتل
التثبت ويجوز أن لا يكون أعظم بل الظاهر أن الافطار في شهر رمضان أعظم من ترك التثبت فثبت انقلب ما قلتم عليكم
من أن سائر القتل سائر صغيرة فيجب أن يكون سائر الكثرة أقوى ولا أقل من المساواة والاستدلال على أعظمية هذا القتل يعني
الخطأ بوجوب الدين غير صحيح فانه لجبر القتل كما اذا أكل مال الغير عند المخفصة يجب عليه الضمان مع أن لا ذنب فيه لانه لجبر
حق المالك وهذا كلام متين ان حرر على طريقة منع الأعظمية الا ان يقال ان القتل لما كان قبيحا في نفسه أعظم القبح
فتلزم التثبت فيه أيضا من أعظم الذنوب الكبار فتأمل فيه المسلمون مطلقا (قالوا كلام الله تعالى واحد فلا يختلف)
اطلاقا وتقييدا (بل يفسر بعضه بعضا) فيجب الحل (وهو ليس بشئ) فان وحده الكلام لا تنافي الاختلاف بالاطلاق
والتقييد بحسب اختلاف العلاقات مع أنه ينفي التسيم مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظي ولا شك في الاختلاف القسم
الخامس هو ما اذا ورد في السبب فبني عليه بقوله (ولو كان الاختلاف) تقييدا واطلاقا (في سبب الحكم الواحد كما تواعن
كل حر وعبد في رواية عبد الله بن ثعلبة) روى عبد الرزاق عنه أنه خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الفطر يوم
أبوميين فقال أذوا صاعين برأويح بن أنثين وأصاعين تمرا وشعر عن كل حر وعبد صغير أو كبير كذا في الحاشية (مع روايته من
المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعين
تمرا أو صاعين شعير عن كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين كذا في الحاشية (فلا حل) للطلق على المقيد (عندنا خلافا للشافعي)
رحمته الله واعلم أن هذا المثال ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب أفراد فرد من أفراد العام وقدره أنه ليس مخصوصا فلا يصح
من الشافعي الخلاف في عدم التقييد الا أن يقال من المسلمين صفة فيحصل له مفهوم محض فان قلت يجوز أن يراد بالمطلق
ما لا يقيد سواء كان عاما أو مطلقا بالمقدما اشتمل على التقييد قلت لا تصح هذه الارادة ولا يلزم منه كون أفراد فرد من العام
مخصصا عند الشافعي رحمه الله مع أنه ليس كذلك نعم يصح هذا التأويل في المنفي فان الحكم هناك عدم الحل انفا فلا يلزم
منه الا عدم تخصيص أفراد فرد من أفراد العام وهو موكد لما سبق فتأمل فقد ظهر أنه لا محالة في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع
أن ههنا فائدة أخرى وهي زيادة الاعتناء بشأن المسلم وأنه أخر جرح العادة فان العادة ان عبد المسلم يكون مسلما فليس هذا
من مواضع المفهوم فتدبر (لنا الاحتياط) فانه في ابقاء المطلق على اطلاقه ليجب الواجب مع السبب المطلق والمقيد (و) لنا (عدم
المناقاة) بين بسية المطلق والمقيد (فقد يكون لشيء أسباب شتى) والمتقضى للعمل انما هو تخيل المناقاة بين الكلامين واذا اتفق بين

الاشكال الى حيز التجلي فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط * واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وقوله وسكونه واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيه بفعوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان لان جبع ذلك دليل وان كان بعضها يقيد غلطة الظن فهو من مـ شأنه بقيد العلم وجوب العمل قطعا دليل وبيان وهو كالصـ نعم كل ما لا يفيد علما ولا ظنا طاهر فهو مجمل وليس ببيان بل هو محتاج الى البيان والعموم يفيد ظن الاستغراق عند القائلين به لكنه يحتاج الى البيان لصير الظن علما فيتحقق الاستغراق أو يتبين خلافه فيتحقق الخصوص وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه أنه أريد به بيان الشرع لان الفعل لاصيغة له

الكلامان على الحقيقة (أقول عامة المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد في السببية والا) يمنع الاحتياج الى القيد (كان) المطلق (غير تام) في السببية فلا يقضي الى الوجوب هذا خلف فقبامية المطلق مناف لسببية القيد فان قلت عدم الجزء سبب تام لعدم المركب وكذا عدم الجزأين فلم يمنع عامة الاول سببية الثاني قال (ولا ينفع عدم الجزء وعدم الجزأين لان العلة) لعدم (حقيقة عدمه) على الوجود وهو فردان) له فليساعتين حقيقة حتى يمنع سببية أحدهما فلا شرع اعلم ان هذا لا يتوهم في المثال المضروب فان أدوا عن كل واحد بعد انما يقضي سببية كل واحد من جزئيات العبد وكل جزء وعبد من المسلمين يقضي سببية كل واحد من جزئيات مسلمهم فان الحكم في العام على الافراد لا تراحم في الاسباب وليس ههنا سببية المطلق والمقيد حتى ردعله ما ذكر نم هذا الاراد متوجه على المسئلة القابلة بعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزامه فتدبر (فالقول أن يحمل ههنا المقيد على المطلق لا يعني أن المراد منه ذلك) فانه ممنع لانه بقول القيد حينئذ (بل يعني أن المقيد سبب لان المطلق سبب) والمقيد مشتمل عليه فبنيته لاشتماله على السبب حقيقة (وبينهما) بعيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة لان الحكم على المقيد لاجل اشتباهه على المطلق فتدبر فانه كلام جيد ويمكن حمل كلام القوم على هذا فان اخلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقى شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

(فصل في الامر * وهذا اللفظ) أى لفظ الامر المؤلف من أمر (حقيقة في القول المخصوص) وهو قول الطالب للفعل حتما (بجاذ في الفعل) بكسر الفاء (وقيل) هذا اللفظ (مشترب) بينهما لفظا (وقيل) هذا اللفظ موضوع (للمشتركة) بينهما فهو متواط (وهو أحدهما) الدائر بين الفعل والقول المخصوص (للفعل الأعم من الثاني) وغيره (كما قيل لدخول انتهى) في الامر والأخبار وسائر الالفاظ ولم يقل به أحد قيل أنه يلزم على هذا القول كون لفظ الأمر في القول المخصوص مجازا وديان استعمال الأعم في الفرد ليس من المجاز في شئ ذلك أن تقول ان اطلاق الأعم على الاخص بوجهين أحدهما أن يراد به المعنى لكن يقصد منه الاخص لتحقيقه فيه ولاشك في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الأخص بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولاشك في كون هذا الاطلاق مجازا وإذا تم هذا فتقول يلزم حينئذ يجوز لفظ الامر المستعمل في القول بخصوصه وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطؤ يلزمه لكنه بعدد ان الاضاف فتأمل (لنا تبادل خصوص القول) المخصوص من لفظ الامر (عند اطلاقه) من دون قرينة (فليس لمشترب) والابتداء المطلق لخصوص (وللمشتركة) موضوع لهما (وما في شرح المختصر لو كان مشتركا) لفظيا (لتبادر الآخر أو لتبادر شئ فبني على اختلاف الرأيين) في علامة الحقيقة فمن قائل قال علامته تبادر المعنى نفسه ومن آخر قال عدم تبادر غير سواء تبادر هو أم لا والحاصل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيها فيتبادر الآخر أيضا على الرأي الاول أو لم يتبادر شئ على الرأي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الرأي الثاني لم يعتبر بتبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل ساكت عنه فلا يصح على رأيه لم يتبادر شئ فتأمل فيه فالاولى ما في الحاشية أن المعنى لو كان مشتركا بينهما كما متساو بين في التبادر وعدمه لتساوى نسبتها الى اللفظ (وقيل) في شرح الشرح (معناه) لو كان مشتركا بينهما (لتبادر كل) من معنيه (خطورا) عند عدم القرينة (أو لم يتبادر شئ ارادة) بناء على عدم عموم المشترب (ورد) في حواشى مرزاجان (بان التبادر خطور وليس من علامة الحقيقة لتصر بمحتمل يسبق فهم الجزء على فهم الكل (وفهم للملكة) على فهم العدم مع أن اللفظ ليس حقيقة فيهما وإنما خطوران (أقول الخطور من اللفظ أولا وبالذات فهو مفهوم مطابقة لان الوضع لكل بالذات) فهو الدلول (و) الخطور (الجزء واللازم) كالملكة (بالواسطة وان كان التحصيل في الخارج

(مسئلة في تأخير البيان) لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الاعلى مذهب من يجوز تكليف المحال
أما تأخير ما في وقت الحاجة فجاء عند أهل الحق خلافا للفتنة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر واليه ذهب أبو إسحق
المروزي وأبو بكر الصيرفي وقرن جماعة بين العلم والجمل فقالوا يجوز تأخير بيان الجمل اذا حصل من الجمل جهل وأما
العام فانه بوجه العموم فاذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله اقتلوا المشركين فإنه لم يقترب به البيان له أو هم
جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك الى قتل من لا يجوز قتله والجمل مثل قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يجوز تأخير بيانه

أو مطلق التصور (بالعكس) والمراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان ثبوت الحيوان لزيد بواسطة
الانسان وتخصيصه مقدم على تحصيل الانسان وعمله له (وقد حقق في محله فالرد) ويمكن أن يكون معناه لو كان مشتركا
لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من بهم الاشتراك أولم يتبادر شي ارادة عند من لا بهم فتقدير ثم ان القائل
بالاشتراك اللفظي لا يفتقر هذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل معا خطور او بلا ارادة ويستند بأن أهل اللغة تعرضوا للكل
معنيهم وهم لا يدعون المجازات فتدبر (واستدل على المختار (أو لا يزوم الاشتراك) على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه
حقيقة في القول قطعا اذا كان مشتركا (فيل بالفهم وعروض المجاز فانه محتمل لفهم المراد) أيضا فيلزم أن لا يكون
بمجاز فيه (وقد تقدم الترجيح) ثم ان هذا الاستدلال لا ينتهز على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستدل ظن
بطلان القول به ضرورا فانتهز لبطلان الاشتراك اللفظي (فافهم و) استدلالا (ثم ابعدهم الاشتقاق) منه باعتبار المعنى
الثاني (فلا يقال أمر وأمر ك) كل وأكل) ولو كان حقيقة فيه لصح الاشتقاق كسائر الحقائق (أقول انما يتب لو كان الامر
معنى الفعل (مصدر او هو ممنوع لجواز أن يوضع له على أنه شئ على أنه حدث) فلا يلزم الاشتقاق (تفكر فيه مرة) ظاهر
هذا الكلام يقتضي أن الامر عند القائل بالاشتراك اللفظي موضوع للفعل المصدرى لكن لا من حيث انه معنى مصدرى وحدث
فأتم بالقائل بل باعتبار أنه شئ من الاشياء وكتب اللغة ما كتبه ما به موضوع لشئ المطبق الشامل للفعل ويشهد بذلك الاستعمال
الضيق وعلى هذا الجواب أظهر (و) قال (في التحرير ان اشتق) منه (فلا إشكال والاف كالقارورة) أى لا يجرى فيه الاشتقاق
كما يطلق القارورة على غير الزجاج وان وجد فيه القرار (وفيه ما فيه) أما أولا فلانه شئ في الاشتقاق وعدمه مع أن عدم
مقطوع وأما ثانيا فلان جعله كالقارورة وجوب جواز الاشتقاق في الاصل والمانع طار وليس كذلك كذا في الحاشية وأما
ثالثا فلان عدم اطلاق القارورة على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه والمانع في أمر وأمر فانه ك) كل وأكل كذا
قيل والجواب عن الاول فلانه تنزل لأنه شئ وعن الثاني أن التشبيه لا يوجب أن يكون مثله في جميع الوجوه بل المقصود
أنه جامد كالقارورة فان الزجاج مأخوذ بها فلا إشكال في عدم الاشتقاق وطريان المانع في القارورة لا يضر تشبيه الجامد من
الاصل في الجامدة المطلقة وبه اندفع الثالث أيضا مع أنه كلام على السند فتدبر (و) استدلالا (ثالثا بلزوم اتحاد الجمع) على
تقدير الاشتراك اللفظي (مع أنه في الفعل أمور وفي القول أمور) أشكل عليه أن فواعل ليس من أبنية جمع فعل ولذا قيل
انه جمع أمره وقيل أنه فاعل جمع أمر جمع أمر ك) كلب وأكل وكيفما كان ان حاصل الدليل أن جمعه باعتبار معنى الفعل
أموردون القول فهو فيه مجاز لان الجمع على غير جمع الحقيقة علامة المجاز لا دل على أنه غير متواط فلو لم يكن مجاز لزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله (ويجب بان الجمع سماعي فيجوز الاختلاف باعتبار كل حقيقة)
وأعجب عنده أيضا مطلع الاسرار الالهية بان اختلاف الجمع باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي أن ندر ندره شديد من الاشتراك
الذي هو خلاف الاصل ومن اختلاف الجمع باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن تابع للاغلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون
الجمع يحسبه أمور وقد بلغ في بيانه مبلغا وحقق أن التبادر سواء وكتب اللغة مشحونة بذلك المعنيين على السواء (أقول
ولك أن تعارض بانه لا الاشتراك لم يختلف الجمع وقد اختلفت وأما الملازمة فلان لم يخول لفظ) على ذلك التقدير (عن معنى
وضعي) لو استعمل فيه كان حقيقة سواء استعمل فيه أولا (فان الأمور زعمك كذلك) أى ليس له معنى وضعي (والاصح استعماله
في القول حقيقة) لانه فقط موضوع له زعمك والاستعمال فيه حقيقة ثم كدو قال (كيف وهذا الجمع ليس من اللغة)
حينئذ (بل من التجوز ولا قياس) في اللغة (فهو اختراع) البتة واذن ثبت لزوم خلو لفظ عن معنى وضعي وهو متنع وان جاز

لان الحق يحل لا يسبق الى الفهم منه شيء وهو كما لو قال حج في هذه السنة كمال فصله أو اقبل فلا تاغدا بالأسعيتان من سيف
أوسكين وفرق طواف بين الامر والتهي وبين الزعد والوعيد فلم يحوز وتأخير البيان في الوعد والوعيد هـ وبدل على جواز
التأخير مسائل (الاول) أنه لو كان ممتنع المكان لاستحالة التمتع في ذاته ولافضائه الى محال وكل ذلك يعرف بضرورة أو انظر وإذا
انتفى المسكان ثبت الجواز وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة وفيه نظر لانه لا يورث العلم بطلان الاحالة ولا يثبت
الجواز فيمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصله دليل على الاحالة لم يحظره فلا يمكن أن يكون دليلا على الاحالة ولا على الجواز

كون لفظ مجاز من غير حقيقة لانه من أي شيء يشتمل الى غير الموضوع له لم كون الأمر حقيقة في الفعل أيضا (فتقدير)
وهذا غير وافي فان الجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعد في أن يقول الواضع وضعت لفظ الأمر للقول
المخصوص وأمر الجماعة وأمور الجماعة من ملاساته وقد صرح المصنف أن التعوز في المفرد لا يوجب التعوز في الجمع فاذن
لا نسلم لزوم الاختراع وبهذا يندفع الإيراد الأول أيضا لأن ندرة الجمع باعتبار المعنى المجازي الغايير باعتبار الحقيقة ممنوع
كيف وقاعدة التغليب في التنسبة والجمع مشهورة كيف وقد ذهب اليه الحنابلة والحنفية مع انهم من عرفاء بلسان العرب
العرباء وقد حكموا على جوع المذكر السالم بأنه جمع للفرد باعتبار المعنى المجازي وبأنه كذلك أيضا ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم
لوقر المنع بأن عدم إصالة الاشتراك لا يوجب أن لا يحمل عليه اذا دل القرب منه وثبت من أهل اللغة انه حقيقة ففهم ما بعد تقدير
قائلو الاشتراك (قالوا اطلق لفظ الأمر لهما) أي القول والفعل (والأصل الحقيقة) فحمل عليها وهو الاشتراك (وقد
تقدم جوابه) وهو أن الأصل عدم الاشتراك ولك أن تقرر بأنه أطلق لهما على السواء والامتناع عن كتب اللغة والأصل
الحقيقة دفعا لالتراجم من غير مرجح وحينئذ لا يتوجه الجواب قائلو التواطؤ (قالوا) كل من القول والفعل (أمران اشتراكا
في عام فيجعل) اللفظ المستعمل فيهما (له دفعا للاشتراك) والمجاز (لأنهما خلاف الأصل (قلنا القول بالتواطؤ قول حادث فان
كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه يجمع عليه) قل ظهور هذا القول (فلان ندرة) حينئذ في كونه للقول (حتى يترج)
الاشتراك (المعنى) فان العمل بالأصالة عند التردد لا غير وفهم (ثم الأمر اقتضاه فعل حتما) خرج به التنب (استعلاء وأورد)
عليه (لا تترك نوعا) فان نوعه وهو التهي اقتضاه فعل وهو الكف حتما استعلاء أمر أن لا تكلف الا بالفعل وهو الكف في
باب التهي (وتخصص) فان تخصصه مقتضى الفعل المنهي تركه (وأجيب بان المحدود) الامر (النفسي فيلزم) كونه أمر فان
طلب الكف القائم بالطلب أمر بالنسبة اليه ونهى بالنسبة الى المكفوف عنه (وفي ما فيه) فان غرض الأصولي لم يتعلق
بالنفسي بل باللفظ والناسب أن يحد الأمر اللفظي (و) أجيب (بان المراد) بالفعل (فعل هو مبدأ الاشتقاق) فالتهي ليس فيه
طلب الفعل المبدا بل لفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فإنه لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق (والأوجه)
في الجواب (أن المتبادر الاقتضاء الأولي وذلك ليس في التهي) بالذات لان المقصود في التهي عدم وجود الفعل المنهي لكن
لما لم يكر في وسع العدد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاه مقصودا وليا وفي لا تترك عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه
أولا وبالذات أظهر لكن بقي ههنا انه حينئذ لا يصدق على كلف كيف ولا فرق بين كفو عن الزنا وبين لا تفرق الزنا في أن
المقصود بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف فيه وانما أمر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الأول مقصودا بالذات
دون الثاني تحكم فتدبر وأنصف ثمان البعض زادوا وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره حينئذ لا يتوجه اليه السؤال
من الأصل لكن يتوجه اليه النقص بنحو كلف وأجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصفة ونحو كلف انما
يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هي اقتضاء طلب الفعل فافهم (وأما الاستعلاء) حذر ان اعاد الدعاء بالامتناع فهو
شرط في الأمر (عند أكثر أصحابنا) من المشايخ المتأريدي (والأمدى) من الأشعرية (ويجعله في الحصول) للامتناع
الدين الرازي من الأشعرية أيضا (وهو رأى أبي الحسن) من المعتزلة (التم المقلد الأدنى بأمر الأعلى) يعني لوقال الأدنى
للاعلى أمرتك بكذا ينهونه فلو كان العلومعتبر الماصح هذا القول فضلا عن الذم ولولا يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم كما إذا
قال دعوت منك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلوفلا تقرب (وعند المعتزلة يجب
العلو في الامر) والا كان دعاء أو التماس وليس لهم دليل عليه (وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري لا) بشرط (هذا) أي

فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما لعدم الاحالة ففعل عليه دلالة لم نعرفه بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز بل لعلمه بحال وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جاز ومحال في مقدور آدمي معرفته (الثاني) انه انما يحتاج الى البيان للاشتغال وامكانه ولاجله يحتاج الى القدرة والا لا ثم جاز تأخير القدرة وخلق الاله فكذلك البيان وهذا ايضا ذكره القاضي وفيه نظر لانه انما ينفع لو اعترف الخصم بأنه يحيله لتعذر الامتنال ولعله يحيله لماسيه من تجهيل أولئك لكونه لغوا بلا فائدة أو لاسبب آخر وليس

العلو (ولذلك) أي الاستعلام (وبه قال) أكثر الشافعية وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون) ان هذا لساحر عليم يدان يخرجكم من أرضكم (فإذا أنامرون) ولم يكن للقوم علو عنده ولا استعلاء فانهم كانوا في جباقتهم من ظلمهم ايامها (وفيه) أن فرعون لما أخذته الدخنة لما رأى من الاله البينة والمحزنة الطاهرة من البدن البيضاء وصورة عشاء حجة وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاك وهلاك ملكه (اسطر الى اعانة العلماء) بالتدبيرات التي لا تقنى من الحق شيئا (فهناك) عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة (لان للعلم درجة) في نفس الأمر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك أن تقول ان فرعون انما اسألهم عن أمر وجب اقام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر وجب اقامه ورد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من هوساتهم وكانوا قد وقعوا في الجهل المركب فيما زعموه من فهم اسكانهم في الجاهل اسكانهم في نفس الامر ولا وجه للعلو أصلا وقضاي الامر استعلاء وهم تلقن فرعون اياهم علماء وطنهم أنفسهم كذلك فافهم (وقيل) بمجاز (من المؤامرة أي المشاورة) يعني ان الجرد استعمل في معنى المفاعلة (أو بمجاز عن الإشارة) ابتداء (ورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا تترك الأصل) وفيه أن ههنا ضرورية في الأصل لانا: استعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له فافهم (ونظيره قوله) أي قول عمرو بن العاص لمعاوية أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في التقرير كذا في الحاشية (أمرتكم أمرا جاز ما فقصتني) * فأصبحت مسلوب الامارة نادما

قوله لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا حصين علي بن زيد بن المهلب مع انهما استعمل لفظ الأمر والقصة على التقدير الأول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فأسر فأسار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقتله معاوية فأطلقه ثم أسفد وأراد التبرج ففعل عمرو بن العاص ما قال (وحدد القاضي بالقول المقتضى طاعة المأمور بفعل الأمور به وارتضاء جمهور الشافعية وفيه دور) من وجهين أحدهما من أخذ مشتق المأمور والمأمور به في الحد والآخر من أخذ الطاعة (لان الطاعة موافقة الأمر وأوجب أولا بان علنا الأمر من حيث هو كلام كاف في علنا الخطاب به وهو المأمور و) علنا (ما يضمنه) الكلام (وهو المأمور به وفعل مضمومه وهو طاعته) فحينئذ توقف الأمر على هذه الاشياء بوجه توقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور (ولا يخفى ما فيه) لانه ان أراد مطلق الكلام فلا يكتفي في معرفة حقيقة المأمور به وفهم الطاعة أبعد وان أريد الكلام المقيد بالقودة الدور عائد قطعاً كذا في التحرير وهذا غير وافي فان مراد الجيب أن الأمر معلوم بوجه عرضي وهو الكلام المقصود معرفته بكنهه أو بالرسم الجامع المانع ومعرفة بهذا الوجه تستلزم معرفة المأمور بوجه كونه هو الخطاب بالكلام وكذا المأمور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتينا المضموم فأخذت هذه الاشياء المعلومة بالوجه المذكور في الحد والرسم وخرج الحاصل أن الأمر الكلام المقتضى اتيان الخطاب بمضمون ما خوطب به فلا راد أصلا لكن ينبغي أن راد بالاقضاء اقتضاء الحق الأن يبنى على ما شتهر عن الشافعية أن المندوب مأمور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه (و) أحب (تأنيبا) بان معرفته بوجه عرضي يتأخر به عن جميع ما عاده حاصل لكل عارف باللغة قبل التمديد المقصود معرفة حده فحينئذ يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الأمر فتؤخذ في الحد فيحصل به حقيقة الأمر فلا دور لتغير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والأول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف والموقوف عليه أن الموقوف عليه هنالك الأمر المعلوم بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع (أقول ان قلت أخذ العرض في الحد يخرج عن الحد بل ان المجموع) من الداخل والخارج (خارج) ولا يصح الحدية وههنا قد أخذ المأمور والمأمور به وكلاهما خارجا عن حقيقة الأمر (قلت قد تكرر الحقيقة) الحدود (ذات تعلق) وازافة لا يمكن ملاحظتها الابلط التعلقات (فلا حطة التعلقات لتحصيل تلاب

في تسليبه تعليل القدرة والآلة بتأني الامتثال ما يلزمه تعليل غيره به **(الثالث)** الاستدلال على جواز وقوعه في القرآن والسنة قال الله تعالى فاذا قرأناه واتبع فقرأه ثم ان علينا بيانه ونم لنا خير وقال تعالى كذبوا بآياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقال تعالى ان الله يأمر من كان نذجا بقرعة وانما أراد بقرعة معينة ولم يفصل الابن بدال سوال وقال تعالى واعلوا انما اغنمتم من شيء فان الله حسيبه والرسول ولأى القرى الآية وانما أراد بذى القرى بنى هاشم وبنى المطلب دون بنى أمة وكل من عدائى هاشم فلما منع بنى أمية وبنى نوفل وسئل عن ذلك قال انا وبنى المطلب لم نفتقر في جاهلية ولا اسلام ولم نزل هكذا وشبلا

الحقيقة لا يخرج جمعه عن الحقيقة) كما في حدأ حد المتضايفين فإنه لا بد فيه من أخذ المضاياف الآخر (فانه لا يلزم أن يعتبر) الخارج (محمولا) بل انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم (و) أحجب (بالثان حصول الشيء بنفسه) في العلم الحضورى (غير حصوله بصورته الذى هو التصور المطلوب) في العلم الحضورى والمطلوب العلم بالمحدد الحضورى والموقوف عليه بهذه الاشياء الحضورى فلا بد من اختلاف نحو الادراك (ورد) هذا الجواب (بأن ما أخذ في التعريف لا بد من صورته) ولا يكفي حضوره (لانه) أى التعريف (تخصيص صورة من صور متعددة) فلم يختلف وجه الادراك أصلا (ولهذا لم يكن الحضورى كاسيا) اذ لا حصول فيه أصلا (فتفكر ثم هو متقوض بأمر تك يفعل كذا) لانه قول يقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به (الآن يخص) الأمر (النفسى بالتعريف ويطرق كونه أمرا) واعلم أن هذا الأثر لا يقتضى تعريف القاضى بل واردة على الاختيار أيضا فالجواب أنه خبر عن الأمر وليس فيه اقتضاء لفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولنا مقتضا طاعة المأمور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوط التزام كونه أمرا باعتبار النفس فانه اخبار عن أمر فان أريد به انشاء الأمر مجازا فهو أمر لفظيا كان أو نفسيا فانه لا فرق بينهما وبين الفعل كذا فتدبر (و) قال (جمهور المعتزلة) الأمر (قول القائل لى دونه أفعلى أو رد) عليمه (التهديد ونحوه) فانه قوله لى دونه أفعلى مع أنه ليس أمرا (و) أورد (قول الحاكم والمبلغ وأمر الأذى) للأعلى (استعلاء) فانها وأمر مع عدم صدق الحد عليها لان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الأعلى (وأحجب بان المراد فعل حقيقة) وفي التهديد ليس بفعل حقيقة (وفي الحكاية) والتبليغ (ليس قوله) ولا أمر أمسه (فان القرآن ليس قول النبي) ولا أمره (صلى الله عليه وآله) وأحجب (وسئل بل قوله تعالى) وأمره تعالى وهو القائل حقيقة (وأمر الأذى) للأعلى (استعلاء) (ليس عندهم أمرا لفعل عرفا) فلا بأس بنحوه (أقول) أو يقال (الأذى) أهم حقيقة أو ادعاء) وفي أمر الأذى للأعلى علوا للأذى ادعاء وهذا الحسان الى من لا يقبله فهو ضائع (وقال قوم منهم) الأمر (ارادة الفعل) وأورد بان المهمل لعذر في ضرب عبده) وفي بعض النسخ المهدد أى من هدد غيره وعلى هذا قوله لعذر يتعلق بقوله (بأمر عبده) بفعل (ولا يراد) انما به لى العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالأمر قد يختلف عن الارادة فلا يكون عنه (ولا يخفى أنه يحى مثله في الطلب) فانه يأمر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق أن هذا ليس أمرا حقيقة بل صورة فقط فانه طلب صورة فلهم أن يقولوا ارادة صورة فتدبر (والترقية) بين الارادة والطلب (بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم) عند المصنف (فانه فسر) الارادة (بما يستلزم الوقوع) فان الارادة عندنا سعة مخصوصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روى عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون أمره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع أو علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا تعني هذا النعمون الارادة القدسية لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولأن نقول الارادة تكونية وهي ما ذكر ويجب وقوع المراد في القدسية بحسبها وتشرعية وهي تبين المشروعات واقتضاؤها مع الرضا واعطاء المثوبة وهي لا تستلزم المراد قطعاً ولعلمهم أرادوا هذا النعمون الارادة وهذا افسر بعض نقاتنا من أهل السنة رفعهم الله تعالى وخذل أعداءهم قوله تعالى انما يدالله لنذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا (فان دفع) بما قرأوا وأقرنا ما في المختصر لو كان الأمر (ارادة) وقعت الأمور كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل أبو اسحق على ابطال كون الأمر ارادة (بأن الدين الحال مأمور بقضائه ولو حلف) المدبون (للقضيه عند انشاء الله تعالى فانه لا بحث لعدم قضائه في القد (فدل على) أن الشرط لم يوجد و (أنه تعالى ما شاء) والاحتج (فتب الأمر بدون المشيئة) وهي الارادة فالأمر غيرها (وفيها)

بين أصابعه وقال في قصة نوح انه ليس من أهله الله عمل غير صالحين بعد أن توبه الله من أهله وأما السنن فيسان المراد بقوله وأقيموا الصلاة بصلوة جبريل في يومين بين الوقتين وقوله عليه السلام ليس في الخضراوات سسدية قال ثم بعد ذلك ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة وقال في أربعين شاهة وخذوا غني مناسككم كله ورد متأخر عن قوله وآتوا الزكاة والله على الناس حج البيت من استطاع الآية وقال وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم وهو عام ثم ورد بعده ليس على الاصح حرج وكذلك جميع الاعذار وكذلك أمر النكاح والبيع والارث ورد أولا أصلها ثم بين النبي عليه السلام بالتدريج من يرث ومن لا يرث ومن يحمل نكاحه

مأفقه) أما أولافلان الاستثناء بالمسئلة ابطال للمبين فلا حلف فلا حث لأجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه وأما ثانيا فلان الإرادة القولية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حققتم رجوع الی ما قرنا (مسئلة) صيغة افعيل ترد لعشرين معنى (الاجاب) نحو (أقيموا الصلاة) وهو الامر حقيقة (التدب) نحو (فكاتبوهم) ان علمتم فهم خير ليس أمر اجاب بانجاء الفقهاء عن يعتد بهم خلافا لداود الظاهري وأتباعه وليس أمر اباحه كازعم بعض مشايخنا والأضاع الشرط والعذر من قبلهم أن الشرط خرج مخرج العادة والحق أن الكتابة أحسن فنكون مندوبه الآن يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له (التأديب) نحو ما روى الشيخان عن عمرو بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بينك و (كل بما يليك) وعند الشافعي هذا الامر (لا اجاب وهو بعيد) كيف لا والمخاطب صبي غير مكاف مطلقا على ان نص كل واحد مطلق (والفرق أن السبب لثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب تم ذيب الاخلاق) وهو المقصود منه (وربما يستجلب الثواب) وهو لا ينافي مقصودة التهذيب ولهذا أدرجه بعض في السبب (الارشاد) نحو (واستهدوا واذنك لمنافع الدنيا) خاصة (الاباحة) نحو (كلوا واشربوا كذا قبل) ولما كل هذا احتملا لا اجاب أيضا لان الامر ليس للتكرار والا كل والترب بحيث يدفع الهلاك وازيد المرض فرض قال (والاولى في التبشير واذنك لمنافع الدنيا) فانه بعد الاحرام مباح قطعاً (التدب) نحو (اعملوا ما شئتم) انه مما يعملون بصير (الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في الخوف) بنحو قوله تعالى (قل نعمه وافان مصيركم الى النار الامتنان) بنحو قوله تعالى (كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) ويحتمل الاجاب بالنظر الى القيد فالأوامر رزقكم الله فربما صارت عن الاباحة (قبل الاباحة تكون فيما يسوجب بخلاف الامتنان) وبعضهم عوها فلم يعذوه (الاكرام) بنحو قوله تعالى لأهل الجنة (ادخلوها بسلام) آمين (التخيير) بنحو قوله تعالى (كونوا فرقة) حاشين خطا لمن اعتدى في السبت من اليهود بصيدا للحيثان وكان الاصطلاح امرافيه في شريعتهم (التخيير) بنحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا (فأوبسورة) من مثله (الاهانة) بنحو قوله تعالى (كونوا حجارة) اذ ليس المقصود بصيرورتهم حجارة كافي كونوا فرقة بل الغرض بيان انهم مهانون (التسوية) بنحو قوله تعالى (اصبروا أولا تصبروا) ويخص بما اذا عطف النهي عليه (وهذا يدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء) نحو (اللهم اغفر لي الاتماس) نحو (افعل للسوى التخي) بنحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بداعاء أن الصبح صار من المستبعدات مبالغة في طول الليل

(الآية الليل الطويل لا أنجلي) * يصبح وما الاصبح من قبل ما مثل (الترجي) نحو (ذلك) القول حال كون القائل (مترقا) للاصبح ووضع منه الفرق وقد أدرج في التخي أيضا (الاحتقار) بنحو قوله تعالى حكاية عن موسى على سيناء وآله وأصحابه وعليه الصلاة والسلام ٣ (بل ألقوا) ما أتم تلقون خطا بالسرعة والمقصود منه الاحتقار (وذلك قد يكون بمجرد الاعتقاد) من دون أن يفعل فعلا لا على المقاربة (دون الاهانة) فانه لا يكون الا بالفعل (التكوير) بنحو قوله تعالى انما امره اذا أراشد أن يقول له (كن فيكون) ولا يستوفيه الانتقال من حالة إلى أخرى كافي (التخيير) وقد أدرجه بعضهم في التكوير (التخيير) بنحو قوله صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه اذ لم تستمى (فاصنع ما شئت)

٣ قوله بل ألقوا أنتم ملقون ليس في التزيل آية من هذا النظم وانما نظم آية سورة طه قال بل ألقوا فاذا احبالهم وعصيم وآية سورة الشعراء قال لهم موسى ألقوا أنتم ملقون اه كتبه معصيه

ومن لا يحل وما يصح بيعه وما لا يصح وكذلك كل عام ورد في الشرع فاعلموا ورد دليل خصوصه بعده وهذا مسلك لا سبيل الى انكاره وان تطرق الاحتمال الى أحدهما استشهدات بتقدير اقتران البيان فلا يتطرق الى الجميع (الراجع) انه يجوز تأخير النسج بالاتفاق بل يجب تأخيرها لاسماعه عند المعتزلة فان التسليم عندهم بيان لوقت العبادة ويجوز ان يراد لفظ بدل على تكرار الافعال على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بل يوم الفعل على الدوام لكن بشرط أن لا يرد نسخ وهذا ايضا واقع فهذه الأدلة وافقه دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يتعجل الى البيان من عام ومجمل ومجاز وفعل متردد

أي مخبر في الفعل وقت زوال الحياء (وقد أدرج بعضهم بعضا في بعض) وقد أشرفنا إليه (مسئلة * صيغة افعال عند الجمهور صيغة في الوجوب) لا غير (و) عند (أبي هاشم وكثير في السند وهو قول الشافعي) رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخر انه للوجوب (وله في النسي قول واحد) هو أنه لا تحريم (والفرق تحكم) فان كلاهما فيقتان طالتان فكون أحدهما للتم دون الآخر تحكم وأما ان طلب الاحتساب عن المفسدة أهمل من جلب المنفعة فأمر على لاغوى فلا يدفع التحكم من حيث الصيغة وله أن يدفع به لانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احدي الصيغتين للطلب المتم دون الاخرى وقد يدفع بان استعمالهما بالاستقراء على غط واحد فالحكم لازم قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالنسب فاتهم (وقيل) هو (مسترك) بينهما) اشترا كلفظيا وروى بضاعتين الشافعي (وقيل) هي موضوع (المسترك) بينهما (وهو الاقتضاء) كما كان أو ندبا وروى عن الامام علم الهدى الشيخ أبي منصور المارديني رحمه الله تعالى ونسب الى صاحب سمرقند (وقال الاشعري والقاضي) من الشافعية (لا يدري لأيهما) بخصوصه وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم يقولوا انه يستيقن أن الامر موضوع لواحد من الوجوب والتدب أو الابعاض لانه يتردد في أنه لأيهما وبعضهم يقولوا انه يتردد في أنه لا يس من الاحكام المحسنة وقد نقله بعض شراح المنهاج عن الحاصل وبعضهم يقولوا انه يتردد في أنه للوجوب والتدب أو الابعاض والتهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى الثاني بنى الامام غير الا سلام قدس سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في التهي يعني بناء على رأى المتوقف فانه يتوقف في التهي أيضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فيسقط ما في النواحي للمتوقفين في الامر متوقفون في التهي لكن التوقف في الأمر أنه للوجوب والتدب بعد التيقن في أنه لطلب الفعل وفي التهي التوقف في أنه لا تحريم أو الكراهة بعد اليقاز لانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ الهادي في دفعه ان المتوقفين في الأمر انما توقفوا لانه يجهل لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلب الترك فلزم التوقف في أنه لطلب الفعل أو لطلب الترك والتهديد عليه والتهي أيضا قد يستعمل في غير طلب الترك كالتعظيم ونحوه فلم يعلم أن موجب طلب الترك أو غيره وانما كان موجبا غير معلوم أصلا لم يعلم انهما لطلب الفعل والترك الا لزم عدم الفرق بين الأمر والتهي فتأمل (وقيل أمر الله تعالى للوجوب وأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم للتدب) (وقيل) هي (حقيقة في الابعاض) (وقيل) هي (مستركة بين الثلاثة) من الوجوب والتدب والابعاض ونسب الى الروافض (وقيل) هي صيغة موضوع (للقدر المشترك بينهما وهو الاذن) سواء كان مع المنع عن الترك أو لانسب الى المرتضى الرافضي أيضا قال (الشيعة) فيما اختاروا هي (مستركة في أربعة الثلاثة) المذكورة (والتهديد فثلاث) المذاهب (عشرة كاملة وقد يراى) عليها (أو ينقص لنا) ولا استدلال السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخبار (يها على الوجوب وشاع) هذا الاستدلال (وذاع بلا تكريف) ذلك (على إجماعهم) أنه لانه فان قيل (أجل) أي الاستدلال المذكور (كان يقر أن الوجوب) فلا يدل على الوضع (بدليل استدلالهم بكثير منها للتدب قلنا) لم يكن استدلالهم بالقرائن (بل بالظهور والتبادر بدليل صرفهم الى السند للقرائن دون الوجوب بالاستقراء) الصحيح (واعترض بأنه ظن في الأصول) ولا يعتبر (لانه) إجماع (سكوتي) مفيد للظن وأيضا إجماع أحادي فلا يغني القطع (الجواب) لا نسلم أنه أي إجماع السكوتي ظني (بل علم عادي) بانهم اتفقوا على أن التبادر منها الوجوب حاصل (بالتكرار) في ملاحظة استدلالهم بالأمر وهذا علم ضروري لا يجوز حوله ارتباب أصلا (كالتجربيات والمجاهدات) وليس نقله أحد بديل متواتر المعنى فان في كل طبقة نقلت استدلالاتهم بحيث تفيد القطع بكون الاستدلال بالتبادر (ولو سلم) أنه ظن (فظن في اللغة) ويكني فيها الظن فان أكثر مبلعث اللغة مظنونة (ولو سلم) أنه ظن في الأصول (فيكني) هذا

وشرط مطلق غير مفيد وهو أيضا دليل على من جوز في الامر دون الوعد وعلى من قال بعكس ذلك * والحقائق أربع شبهة
 (الاولى) قالوا ان جوزتم خطاب العربي بالهبة والقارني بالزينة فقد رتبتم بعدا وتقسما وان منعتهم فبالفرق بينهما
 وبين مخاطبة العربي بلفظ يحمل لانه فهمه عنه ولكن بسبع لفظه ولا يلزم منه جواز خطابه بلغة هو واضعها وحده الى ان يمين
 والجواب من وجهين احدهما هو الاول انهم لم قالوا قوله وآواحقه يوم حصاده كالكلام بلغة لا تفهم عنه يفهم أصل
 الايجاب ويعزم على أدائه وينتظر سبانه وقت الحصاد فالنسوية بينهما تعسف وظلم الجواب الثاني اننا يجوزنا في عليه السلام

الظن (والاعتذر بالعمل باكثر الظواهر لانه المقدور) فيها فان قلت فاذن كيف تثبت الفرائض المقطوعة قلت بانفسها مقررات
 أخرى دالة على أن هذه الأوامر الوجوب قطعا فتدبر (و) لنا (ثانيا) قوله تعالى (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) وكلمة
 لا تأكيد المنعز بدت (والمراد) بالأمر (السجد والمجرد) عن القرينة (ولولا) الأمر المذكور (الوجوب) فقط (لم يتوجه
 الابتكار) اذ لا انكار في تركه غير الواجب ولا في تركه محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز أن يكون السجد واجبا فيقر سنة
 دالة على الوجوب لكن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال (واحتمال قرينة حالة ومقابلة يحكمها القرآن غير خارج
 في الظهور) فانه احتمال بعد غير ثابت عن دليل فلا يعتبر فلا يقدر في الظهور (و) لنا (ثالثا) قوله تعالى (واذ قيل لهم اركعوا
 لا يركعون فان المقصود الذم) على ترك الركوع (وربما على مخالفة الصيغة من حيث هي هي فدل على الوجوب) لان مخالفته
 هي الموجبة للذم (ولا اشتراك) والاحزاب العذر بأنه لم يكن واجبا فلم يترتب الذم على مخالفة الصيغة (و) لنا (رابعا) قوله تعالى
 (فليسوا الذين يخافون عن أمره) أن تصيهم فتنة أو يصيهم عذاب آليم (وللمراد) منه (الاجاب الحذر لا معنى للذم) ههنا فان
 القول ان كان تركه موجبا للعداب والحذر لازم ولا فلا نذب أيضا وفي هذه المراتب تدفع لما قيل ان الدليل متوقف على أن يكون
 هذا الأمر للوجوب وهو ممنوع وان بني على أن الأمر للوجوب دار وجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير شاء على أن
 وضعه للوجوب أولا فان الأمر بالحذر لا يصلح للذم وغيره سوى الوجوب (وهو) أي وجوب الحذر (لدل) للوجوب
 اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز أن يكون المراد بالخالفه حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم نذرا
 أو وجوبا أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام أيضا في كل حكم من الأحكام قال (وحمل المخالفة على حمله على
 ما يتخلف مرادا) أي حمله على مخالفة المراد بالأمر بأن يحمل على غير ما يكون مراده تعالى (أو) حمل المخالفة (عليه اعتقادا)
 بأن يعتقد خلاف ما حكمه تعالى به (بعد فان المتبادر من خالف أمره ترك المأمور به) والمحمل على الحمل البعيد لا يكون
 الاضمار في وانليس فلس (ان قيل أمره مطلق) فلا يلزم منه كون كل أمر للوجوب (قلنا) ما هو مطلق (بل عام لاضافة
 المصدر) وهي تفيد العموم (وبحجة الاستثناء) فانه يصح أن يقال خالف أمره الا هذه الأمر وهذه غير واف فانه لا شك في أن
 بعض نسخ الأمر نافية ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا وما أورد من الدليلين انما يقيدان وضع لفظ أمره للعموم لأن المراد
 ههنا العموم ودفع هذا الإيراد بان غاية ما يلزم منه ان العام مخصوص بما لا يدل القرينة على انه ليس للوجوب والعام المخصوص
 بحق الباقى ورد الشيخ الهداية للخصم أن يقول يجوز أن يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه أن هذا
 تخصيص من غير تخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الإجماع دل على أنه ليس للوجوب والإجماع مخصوص
 قطعا وقد أجيب عن أصل الإيراد بأنه ان كان مطلقا بقصد المدعى أيضا لان ترتب الوعيد على مخالفته يتبادر على الوجوب قال
 في الطائفة وفيه ما فيه ووجهه على تقدير الإطلاق يكون في قوة الجزئية لان المهمة في وقتها لا يقيد المطالب وفيه فة عن
 تحرير الجواب فان حاصله أن ههنا مصدر مضاف واذا لم تكن للاستغراق فهي الجنس ويتبادر من الآخرة وجوب الحذر لمخالفة
 جنس الأمر فيكون وضعه للعموم والماصلح هذه المخالفة على وجوب الحذر وبه تدفع أيضا ما أورد أنه يجوز أن يكون
 الذين يخافون مفعول فاعلم وترى ضمير الفاعل الرجوع الى الفسقة والمعنى فلينذر الفسقة عن أنفسهم كما في قوله تعالى
 فاتقوا أنفسكم وذلك لانه على هذا أيضا يتبادر أن السبب هو مخالفة الأمر وفيه المدعى وأيضاً بعد غاية البعد لا يجوز
 العرف قطعا ثم ههنا اشكال أورد مطلع الاسرار الالهة قدس سره أنه قد مر أن حقيقة الأمر لقضاء فعل حتما لا حثا بمعنى
 الآية فلينذر الذين يخافون طلبه الحثي وحيث صرح العموم ولا يلزم منه كون صيغة الأمر للوجوب بل يجوز أن تكون الصيغة

أن يحاطب جميع أهل الارض من الزنج والترك بالقرآن ويشعرهم به يشتل على أوامر يعرفهم بها المترجم وكيف يبعدها
ونحن نجتوز كون العدم مأمورا على تقدير الوجود فأمر العجم على تقدير البيان أقرب ثم لا يحصل ذلك خطابا بل انما يسمى
خطبا اذا فهمه المخاطب والمخاطب في مستلثاتهم أصل الامر بالزكاة مجهول قدر الحق الواجب عند الحصاد وكذلك
قوله تعالى أو بعفو الذي يسبه عقد النكاح مفهوم وزد من الزوج والولي معلوم والتعين منتظر فان قيل فليجوز خطاب
الجنون والصبي قلنا ما من لا يفهم فلا يسمى مخاطبا ويسمى مأمورا كالعدم على تقدير الوجود وكذلك الصبي مأمورا على تقدير

حقيقة في التسبب فلا تكون هذه الصيغة أو امر فلا يرتب على مخالفته الوعيد ثم يتم هذا الاستدلال على ابطال ما يقول
الشافعية ان المنسوب مأمور به ويمكن دفعه بما قرر الشيخ الهذلي ان الكرية عدلت على أن مخالفة الامر موجبة للوعيد ورتل
المنسوب والمباح لا يجب الوعيد بوجه فالامر ليس الا الطلب الحتمي وقد أجمع على أن صيغة افعل امر فهي الوجوب فتأمل
فيه تأمل الصادقا (واستدل أولان ترك المأمور به عاص بدليل) قوله تعالى حكاية عن موسى (أفصيت أمري) مخاطبا
لأخيه هرون (أى اخلفني في قومي) قاله حين أراد الذهاب الى الطور لاخذ التوراة فكأن الله سبحانه في كلبه (وكل عاص
متوعد بقوله) تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإنه نازجهنم) فتارك المأمور به متوعد فيكون الامر للوجوب (وفي
التحرير اضافة امرى عهديه ولا نسلم بخرجه) أى تجرد الامر (عن القرينة) وهى أن اجلاس النبي الخليفة كان لافادأ أحكام
الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة بقوله فما قيل ان الامر ههنا بخرجه عن القرينة ساقط (وهذا سهل لقوله) تعالى في حق
الملائكة (لا يعصون الله ما أمرهم) فلنا أن تغير الاستدلال ونثبت الصغرى بهذه الآية (وقد يمنع استلزام دليل الكبرى)
ايها وهى كل عاص متوعد (مستند بان المراد) بمن يعص الله (الكفار بقرينة الدوام) والتأيد وجعله على المكش الطويل
ببصد كل البعد لا يستطيع المستدل انعاذه (والاولى) في اثبات الكبرى (التحويل على الاتفاق) فان الاجماع منعقد
على أن العاصي متوعد هذا ويرد عليه ما مر فان غاية ما نزل أن العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بضم الاجماع
على أن الصيغة أمر فتذكر (أقول بهذا الدليل على الشفعية في كتبهم) على أن صيغة الامر للوجوب (وقد غفلوا أنه
ينبغي ما ادعوه من كون المنسوب مأمورا به) فانه لو كان مأمورا به كان تاركه عاصا بالدليل المذكور وبمنه وكل عاص متوعد
كاذ كفتارك المنسوب متوعد هذا خالف (وهل هذا التناقض إلا ان يرد تارك المأمور به بصيغة افعل مجردة) عن القرائن
عاص والحاصل التقييد في الصغرى (وفيه ما فيه) فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد (وفيه أنه لا تثنى بين كون
المنسوب مأمورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المنسوب تعلق بصيغة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة
للاجوب ولا شبهة في عدم النفاة بينهما وحاصل الاستدلال أن تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد
وهذا غير واف فانه ليس الغرض أن بين مفهومى الدعو بين تنافي بل ان هذا الاستدلال ينفي كون المنسوب مأمورا به لان
الصغرى كلية هي أن كل تارك مأمور به عاص واردة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا بدعى ما ذكره المصنف والدليل العام
بنفيه وإذا كان هذا الدليل بنفيه فادعوه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فاقفهم واستقم (و) استدلالنا (ثانيا الاستدلال
خلاف الاصل) فلا يكون مشتركا بين اثنين أو أزيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة (وغير التسبب والوجوب) من
المعاني (بعد القطع بفهم الترجيح) في الفعل المأمور به فيكون لاحدهما (واستفاد التسبب للفرق بين اسقنى وتبذل
أن تسقنى) ولو كان التسبب لم يكن بينهما فرق (فانه يذم على الاول في الترك دون الثاني) فعلم أنه فرق بينهما (وفيه أن
الخصم) وهو القائل بالتسبب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من كل الوجوه (ولو سلم) الفرق
(فيكونه) أى تبذل أن تسقنى (نصا) في التسبب غير محتمل للوجوب (وعدمه) أى عدم كون اسقنى نصافيه فانه
يحتل انصرافه عنه بصارف (قيل وأيضا لا ينفي) الدليل (الاستدلال المعنوي) فانه ليس خلاف الاصل) فان أردت أن
الاستدلال مطلقا خلاف الاصل فمتنوع وان أردت ان الاستدلال اللفظي خلاف الاصل فيبقى شق المعنوي (وفي التحري رلو
قال) المستدل الاستدلال المعنوي بالنسبة الى معنى أخص خلاف الاصل اذا خصوص أدخل في الافادة) فهو أولى
(الحجة) الدليل فان مطلق الترجيح أو الاذن أهم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير أولى (وفيه)

البلوغ أعنى من علم الله أنه سبلغ أما الذي يفهم ويعلم الله بواجبه فلا يتحمل أن يقال له إذا بلغت فأنت مأمور بالصلاة والزكاة والصلاة إلخ في مثل هذا الخطاب وإنما ينافي خطابا يعرفه الغالب في الصباح (الثانية) قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لفائدة فيه فيكون وجوده كعدمه ولا يجوز أن يقول أجبك هوز ويريد به وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعده لأنه لغو من الكلام وكذلك المحمل الذي لا يفيد قلنا لما يجوز الخطاب بجميعه فيد فائدة ما لأن قوله تعالى وأوحاه يوم حساده يعرف منه وجوب الاتباع ووقته وأنه حق في المال فيمكن العزم فيه على الامتنال والاستعداد له ولوعز على تركه عصى وكذلك

ما فيه) لأن أرجحية الأخص ممنوعة كيف وهي تستلزم أن يكون الإطلاق في مباحية الداخل تحت الأعم مجازا وهو خلاف الأصل بالنسبة إلى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينفع كون الخصوص أدخل فان المصوم ربما كان أحوط وأتم فافهم (أقول ما ذكره المستدل لنفي التسبب) من حديث الفرق بين المذكورين (لأنه دل على نفي المعنوي) أيضا لأن في المربع المطلق ويضم في اسقنى (فتدبر) قائلوا التسبب (قائلوا أولا) قال رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) روى الشيخان (رده) رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (إلى مستثناة) والوجوب بنافه وبعد تسليم المقدمات الثمينة غير تام لا احتمال أن يكون للإباحة والمباح أضمار ودوا إلى المستثناة الآن يقال أنه متنفذ بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر فيه (قلنا) لم رده إلى مستثناة (بل) رده (إلى استطاعتنا) وهوان الواجب فان التكليف على حسب القدرة كلف ولو كان المراد بالاستطاعة المستثناة فسد المعنى فان الأمر بما سقى الطلب الحتمي حينئذ يكون المعنى إذا طلبت منكم طلبا حتميا فأتوا منه ما شئتم ثم لم يوسم فلا يتم التبريد فيه لا يلزم منه أن الصيغة للتدبب وإنما يلزم أن الطلب الحتمي للتدبب فتدبر (و) قائلوا (ثانيا) نقل (عن أهل اللغة) العربية (الفرق بين السؤال والأمر الإلزامي فقط) فان الثاني من المستعلى والأول من الأدنى وليس بينهما فرق في المعنى (والسؤال للتدبب فكذا الأمر) (أقول) في الجواب (الوجوب) فرع الرتبة فانه امتياز يكون من له ولاية الإلزام) والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب وأما أنه ليس بينهما فرق في المعنى فموضوع كلف والصيغة موضوعة للوجوب فيجب أن يصدر عن له ولاية الإيجاب ولا يصح استعمالها لأن الإيجوز أوصاف عن الحقيقة وأما النقل عن أهل العربية بأن الموضوع له واحد فمهما فطلب بتعديده وسلم فلا يعارض قولهم ما توارع العصابة والتابعين رضوان الله عليهم فان قلب النقل ثابت فان كتب الصبرف وهو مشحونة به وأما ان فهم العصابة فلم يثبت الألف وأمر الله تعالى وأمر الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ويجوز أن تكون الصيغة موضوعة لمعنى أجمع فاذا أصدر عن الأعلى الذي له ولاية الإلزام يفهم الوجوب لكون الرتبة فرع رتبة عليه فهو إذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الإلزام قلت ان فهم العصابة والتابعين مقطوع في وأمر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله وأصحابه وأوضاع الصغى ليست مختلفة بالنقل إلى المتكلمين وكون من له ولاية الإلزام متكلما لا يصلح فرع رتبة الإيجاب ولا يصح منه التسبب والإباحة وأما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العلم ما بين يدي دفعه كيف ولم يثبت نص من الواضع أن وضع هذا اللفظ لهذا المعنى بل اتعا بعلم من التبادر وإذا قد حوزتم احتمال الحقيقة العرفية عند التبادر من غير فرع رتبة استدباب العلم بالوضع وأما كتب الخوف فلا يظهر منها أن الأمر في الدعاء والإيجاب مستعمل فيما وضعه وليس فيها إلا اليا الصيغ ولوحسبوا ذلك فأى جهة في حسابهم كما عرفت فاحفظه فانه هو الحق (ولأنهم أن السؤال للتدبب بل لطلب متضرعا) فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والأمر الإلزامي كونه للتدبب فلا يتم التبريد بل يلزم أن يكون الطلب متضرعا وهو خلاف وهذا يدفع أن الأمر في هذا المنع منبل فان له أن يقول أنه لا فرق بين الدعاء والأمر الإلزامي فيكون الصيغة للطلب المطلق المحقق في الدعاء أيضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع أنه لا يتم التبريد على هذا أيضا فانه يلزم حينئذ أن لا يكون للتدبب بل لطلب العطب ولومتضرعا ولم ينهض إليه ذاهب معتبه وهو خلاف فافهم (وفي المنهاج) لأنهم أن السؤال للتدبب بل (السؤال الإيجاب وان لم يتحقق) فانه ليس لأنني أن واجب على المستعلى شأ (وفيه ما فيه) فان الدعاء مجرد الطلب متضرعا ولا شائنة فيه للإيجاب أصلا قال في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر إلى الوضع لكن المستدل ناظر إلى الاستعمال فتأمل ولأن نوحه كلامه أن السؤال في اللغة موضوع للإيجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للتدبب ولا يتحقق الإيجاب

مطلق الامر اذ ورد لم يبين انه لايجاب أو لندب أو انه على الفور أو التراخي أو انه للكرار أو للمرة الواحدة أو لأدعى اعتقاد الأصل ومعرفة التردد بين الجهتين وكذلك أو يعقو الذي بيده عقدة التكاح يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي فلا يخفى عن أصل القائده وأنما يخالف عن كمالها وذلك غير مستنكر بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله أيجد هو فان ذلك لا فائدة أصلاً (الثالثة) أنه لا خلاف في أنه لو قال في خمس من الابل شاة وأراد جسمان الا فراس لا يجوز ذلك وان كان بشرط البيان بعده لأنه تجهيل في الحال وإيهام بخلاف المراد فكذلك قوله اقتلوا المشركين وهم قتل كل مشرك

من الأدنى على المستعلى فلا يستعمل فيه قدر قاتلوا الا شراك المعنوي بين التسبب والوجوب بينهما والاباحة (قالوا ثبت الرجحان أو الاذن بالضرورة) الاستقرائية أي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن (فلم يثبت الزائد) من الحرج في الترتل على الرجحان أو لم يثبت الزائد هو الرجحان (لعدم الدليل) عليه (فلا مدلول الا ذلك) وإذا قرأ كلامهم هكذا وأعرض عن التقرير المشهور بان الرجحان أو الاذن لازم الاستعمال فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت (أقوله تدفع ما في المختصر وغيره ان إثبات اللغة بلازم الماهية) وهو ممنوع عنه وجه الدفع أن المقصود أن فهم الرجحان أو الاذن بالاستقراء أو الزائمين غير دليل (فالمهم قلنا) قد ثبت الزيادة على الرجحان أو الاذن (بأدلتنا المتقدمة مقدم الدليل) على الزيادة (عنوع المتوخون (قالوا) لو علم الوضع فأما بالعقل أو النقل والأول باطل كيف (العقل لا مدخله) في معرفة الاوضاع (وأما النقل فأما) منه (لا يبعد العلم) بالضرورة (والتواتر لم يوجد لوجود الاختلاف) فيه وأما يكون اختلاف حينئذيتها أو اذ بطل التواتر (أما بطل العلم بالنقل) أيضاً وهذا الدليل لو تم لدل على أن التوقف فعني لا ندرو معناه كما مر في النقل الثاني من الأشرى (قلنا أولاً) لا نسلم أن العقل لا مدخله فيه بل (العقل قد يكون له مدخل ما كمر) في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان قلت استقلال العقل مسلم البطان فلا بد من النقل وهو متواتراً أو اتحاداً كلاهما باطلان فحينئذ لا ترجح لهذا المنع قلت لو أريد بالعقل استقلاله بنقل المنع الى الشق الآخر فلا يقول يجوز أن يكون نقل مقدمة متواتراً ولم يكن مختلفاً فيه ثم يستد بالعقل بانضمام مقدمة عقلية فإلم المدي ويقع الخلاف فيه للخلاف في هذه المقدمة العقلية أو لعدم اطلاع البعض عليها فافهم (و) قلنا (ثانياً) احترازاً عما أوردنا من أن العقل لا يمكن الظن بالاستقراء) وهو كاف في القوي والعتوانات القرائض المخطوطة بما انضم القرائن الأخرى (و) قلنا (ثالثاً) احترازاً عن التيقل متواتر كنهنا (نوار استدلالات العلماء تواتر انهاء) وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحقيقه سابقاً بل انما يتحقق لاحقاً (والاختلاف لاحقاً لا يمنع الاتفاق سابقاً) وأما خلاف مثل القاضي والأشعري فلهذا اللغة عنه (على أن التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة) دون أخرى فبعد العلم لا يلتزم دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون بينهما (وما قيل ذلك) أي كون التواتر بالنسبة الى طائفة (بعد لا يندب العلم مشتركاً بين الكل) لان الكل معتنون عقل هذه الامر العظيم (فأقول) اشتراك الكل في السبب (منوع لان التواتر اذا كان متصفاً بالصحة كثير المطابقة العقلية فحينئذ يوجبهم متواتر بينهم مثلاً وعندها كان سبب العلم متواتراً) فمن أكثر مطالعة أقضيةهم ووارثتهم علم بالتواتر ومن لا فلا (فتدبر في مسألة الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفي واستحقاق العقاب بالترتله وهو عاير بالشرع) اذ الجحان للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما مر في فصل الحاكم وإذا كان الوجوب عاماً لا يعرف الا بالشرع فكيف هذه لا يعرف الاباء بالبرق الأولى (وعند جماعة) هذه للمسئلة (الغوية) تعرف باللغة من غير توقف على الشرع (ومنهم) الامام الشافعي والامام سفيان وأما جمعي الشيعاء في هو الحق فان الايجاب لغة الاثبات والالزام) لا استحقاق العقاب بالترتله (وأمره تعالى ليس الاثباته والزامه على المخاطبين) فحاصل للمسئلة الامر بالالزام وهو لا يتوقف على الشرع أصلاً (واستحقاق العقاب ليس لازماً للطالب الختم مطلقاً) أي طلب كان (بل) هو لازم (لأمر من له ولاية الالزام عقلاً) وهو الله تعالى المالك لا لا موار كها (أو عادة) كالسلطان وغيره (فهو) أي استحقاق العقاب بالترتله (لغير هذا الصنف) من الوجوب وهو ان من له الولاية ولكن بالالزام (هكذا) مسألة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط) من دون الاشتراك (ففي الاباحة والتسبب يكون مجازاً بالضرورة لتبيان الاحكام) فهما معياران للوجوب فيكون الاستعمال في أحدهما استعمالاً في غير

وهو خلاف المراد فهو يتجهل في الحال ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلا وإن كان ذلك حائزا أن الاتصال الاستثناء به بأن يقول عشرة الأثلاثة وكذلك العموم للاستغراق في الوضع أخبارا به الخصوص بشرط قرينة متصلة معينة فأما إرادة الخصوص دون القرينة فهو تفسير للوضع وهذا محجة من فرق بين العام والخاص والجواب أن العموم لو كان نصا في الاستغراق لكان كذا كرموه وليس كذلك بل هو مجمل عندنا كثر المتكلمين مترددين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عندنا كثر الفقهاء في الاستغراق وإرادة الخصوص به من كلام العرب فإن الرجل قديع بلفظ العموم عن كل ما مثله بل في ذهنه وحضر

ما وضع له (وحكي الخلاف في ذلك بين أهل الحق) القائلين بأن الأمر للوجوب فقط قال الامام نضر الاسلام وإذا أريد بالأمر الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لأن اسم الحقيقة لا يتردد بين التني والاثبات فلما جاز أن يقال أني غير ما مور بالنقل دل على أنه مجاز لأنه جاز أصله وتعداه وجه القول الآخر أن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لما جاز لأن الوجوب يتضمنه وهذا أصح انتهى كلامه الشريفة ويرد عليه في ظاهر الأمر أن كونها بعض الوجوب لا يوجب كونه حقيقة فيها لأن الاستعمال في الجزئية ليس حقيقيا وإيضاحها ما بينان للوجوب ولا تصادق بينهما فإن البضعة وإن أخرج العلماء الاعلام المشار اليهم بالبيان (فقبل محل الخلاف لفظ الأمر) والحاصل أن لفظ الأمر إذا أريد به الإباحة أو الندب فهو هو أمر حقيقة أم لا وإن كان الصيغة مجازا وهذا كما هو المندوب ما مور به أم لا (ورد به لم يقل أحدان المباح ما مور به إلا الكرخي من المعتزلة) ويلزم منه أن يكون ما مور به عند أهل السنة القامع بالبدعة قال في التلويح هذا التوجيه كان جيدا لأن نظم المباح في هذا السلك وهو خطا منه فإن الامام نضر الاسلام لا يرى المندوب، وأمور به حقيقة وأيضا لا يساعد الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله إن معنى الإباحة والندب بعضه فافهم (وقيل) ليس النزاع في لفظ الأمر (بل) في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولهجا أي الندب والإباحة (معها) أي مع القرينة (وهو لا رفع المجاز) لأن الحقيقة استعمال فيما وضع له ليدل عليه نفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه (والأرفع المجاز مطلقا) لأن كل مجاز وضع بآراء معي مجازي مع القرينة كما هو للمجادل أن يقول الصيغة مشتركة بين الثلاثة لكن أحد معانيه وهو الوجوب متبادر من غير قرينة لعلبة الاستعمال والآخران مع القرينة فيكون اللفظ حقيقة فهما كذا في الحاشية وفي التعبير بالمجادل إشارة إلى الضعف ووجهه أن الامام نضر الاسلام غير قائل بالاشتراك مع اختيار كونه حقيقة وإن دله لا ينطبق لأن كونه موضوعا حقيقة حينئذ ليس لأجل البضعة بل لأنه موضوع له حينئذ فافهم (وقيل) ليس المراد بالحقيقة والمجاز ما هو المشهور (بل القسم) لفظ باعتبار الاستعمال (ثلاثية) الأولى الحقيقة وهي المستعمل في كل ما وضع له والثاني المجاز وهو ما استعمل في غير ما وضع له أي أخرج عنه (والثالث الحقيقة القاصرة وهي) المستعمل (في الجزئية) للوضع (بناء على أنه ليس عمنا) وهو ظاهر (ولا غيرا على ما) حقق (في الكلام) وهي المراد بالحقيقة هنا فالخالد إن إطلاق صيغة الأمر في الندب والإباحة استعارة من قبيل إطلاق أحد المتباينين على الآخر لا جمل وصف جامع أو حقيقة قاصرة من قبيل إطلاق الكل على الجزء (فالأمر) حال كونه مستعملا (فيها) أعني يدل على الإذن المشترك (بين الثلاثة) وأثر جميع المشترك بين الإيجاب والندب (وثبوت ما به المباني) وجواز الترك (انها هو بالقرينة) الخارجية وهذا أصح عنده وأورد عليه بوجوه الأول ما أشار إليه المصنف بقوله (ولا يخفى ما فيه من الوهن وإن قيل) في التوضيح (أنه دقيق) وبالجملة يستلزم أن لا يكون الأسبق الإنسان (الشجاع) (مجازا) لأنه يمكن أن يدعي فيه أيضا أنه مستعمل في مطلق الشجاع أسدا كان أو انسانا وفهم ما به المباني بقرينة خارجية (وهو باطل اجزاء) فإن الكل متفقون على أنه استعارة (هذا) الثاني أنه لا ينطبق استدلال الامامين الكرخي والخصاص فإنه أعني بجملة نفي الأهمية عنه وإنما النزاع في الصيغة الثالث أن في الاستدلال على الحقيقة القاصرة بأنه مستعمل في مطلق الإذن أو ألتجميع خلاف المفروض وخرج عن محل النزاع فإن النزاع فيما إذا أطلق وأريد به الندب والإباحة وهنالميراد بل أريد معنى مشترك وتحيق كلامه أن المقصود أن الأمر المستعمل في مواضع الندب والإباحة نحو وإذا حالته فاصطادوا فإذا قضيت الصلاة فانتشروا وغير ذلك هو استعارة أم حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فإنه ما فرض استعماله فيها بحيث يراد أن بخصوصها

في فكره فقولوا مشاليس للقاتل من المراثشي فإذا قيل له فالجلاد والقاتل قصاصا لم يث فقول ما أردت هذا ولم يخطر لي بالبال ويقول البنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لا ترث شيئا فقول ما خطر ببالى هذا وانما أردت غير الرقيقة والكافرة ويقول الاب إذا انفر دبرت المال أجمع فيقال والأب الكافر والأرثقي لا يرث فيقول انما خطر ببالى الأب غير الأرثقي والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أردت السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فإذا اعتقد العموم قطعاً فلذلك لجسه بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر في العموم محتمل للتخصيص وعليه الحكم بالعموم ان خلى والظاهر وينظر ان ينسب على

وانما فرض استعماله في موضعها بحيث يفهم ان ولو باعتبار معنى مستتر له أنه تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الخصاص رضي الله تعالى عنهما الى الأول وحاصل دليله انه بنى عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو الاقتضاء حتماً وجوباً واعتباراً بالامر لانه هو فيقال النفل ليس مأموراً وأوجباً أى متعلقاً بامر مستعمل في الحقيقي وحينئذ انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره هو نفسه الثاني وحاصل دليله أن الصيغ الواردة في مجال النسب أو الإباحة لا يفهم منها جواز الترك أصلًا كما يشهد به الاستقراء الغير المكذوب وكيف يدعى أحداهم بفهمهم من كنت تهتمك عن زيارة القبور فزورها فانها تترك بل انما يفهم ذلك من جهة أخرى وهذا بخلاف الأسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في موارد الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القمر الانسان الجليل لا الحسن المطلق فاندفع الأول أيضاً وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل بصير النزاع حينئذ لفظاً لان الحقيقة الفاصلة اصطلاحاً خاص لا يفهمه الكافة وهي مجاز باصطلاحهم فانما يتهم المجاز لا يفهم الحقيقة الفاصلة فقد ظهر لك السر ما قال صدر الشريعة انه دقيق ثم يهنا كلام آخر هو انه يجب أن هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن سماع الجزئيات شرطاً في التجوز وعلاقة التثنية بينهما موجودة صحيحة للاستعارة فإذا استعمل في التثنية أو الإباحة بخصوصها ما يكون استعارة التثنية ولا يثبت الكلام إلا أن يثبت المنع من اللغة هذه الخموم التجوز لم يثبت الى الآن فتأمل ولعن هذا الخبر الهام اما نازع وحكم بكونه حقيقة في أوامر الواردة في مجال النسب والإباحة في القرآن والحديث لأنه ينكر استعارته لهما مطلقاً فتدبر قال بعض المتأخرين الذي يبلغ مبلغ السابقين في شرح المنار في تقرير كلام الامام غفر الله له ان الأحكام الثلاثة ليست متبينة بالذات وانما التفاتوا باعتبار من جهة الشدة والضعف ضرورة أن الطلب القائم بذاته تعالى أمر واحد لكنه معرض للشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة ايجاب ومن جهة التوسط نذب ومن جهة الضعف اباحة فالأمر المستعمل في التثنية والإباحة ليس مستعملًا في غير الوجوب فلا يجاز ولكن لما غلب استعماله في الطلب مع اعتبار الشدة حتى صار في العرف اسما له قال ان معنى الإباحة والتذب بعضه في التقدير هذه اخلاصة كلامه وهو لا يفهم بعد فأنسأ أن الأحكام الثلاثة متغارة اعتباراً لكن صيغة الأمر لأي شيء وضعت (٣) للطلب مع الاعتبار الذي صار به مغاير لهما فإذا استعمل في التثنية أو الإباحة يكون مجازاً قطعاً فانه استعمل في غير ما وضع له ولو كان مغاير له بالإعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرين الوجوب وبيناهم يكن موضوع الوجوب متوقف فعملياً على قرينة زائدة فافهم ولقد أخذنا الكلام في هذا المقام لما كان من أعرض مشكلات كلام هذا الخبر الهام قد اعترف بالقصور عن حله كثير من الأئمة الكرام حتى البحر القمام صاحب الكنف فعليه بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام ﴿مسئلة﴾ صيغة الأمر الواردة (بعد الحظر) والتعريض بأن يقع متصل به نحو كنت تهتمك عن زيارة القبور لا فزورها أو يقع معلقاً به والسبب التعريض بمحو وإذا حلالم فاصطادوا (للإباحة عند الأكثر ومنهم الامام الشافعي والامدني والوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي) الباقلاني من الشافعية (والعقلاء واختاره الامام غفر الدين الرازي) من الشافعية (والأمر بعد الاستدذان كالأمر بعد التعريض) والخلاف في كونه للإباحة أو الوجوب (على ما) نقل (في المحصول وتوقف امام الحرمين) في الواقع بعد الحظر (وقبل) الأمر بعد الحظر (لما طرأ الحظر عليه اباحة كل أو وجوباً) واختاره الشيخ ابن الهمام (وهو قريب الى الصواب) (لا كزغلتها في الإباحة في عرف الشرع) غلبت سرعة ما اليه من غير فرق حتى صار في الحقيقة مبهورة (فقد علم على اللغة) أي الحقيقة اللغوية (لانه) أي الاستعمال فيها (مجاز) لانها غير ما وضع له في العرف وتقدم الحقيقة العرقية

الخصوص أيضا (الرابعة) أنه ان جاز تأخير البيان الى مدة مخصوصة طوله كانت أو قصيرة فهو محكم وان جاز الى غير نهاية فربما يخترم النبي عليه السلام قبل البيان فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل متمسكا بهوم ما رى يده انصوص قلنا النبي عليه السلام لا يؤخر البيان الا اذا حوز له التأخير أو أوجب وعينه وقت البيان وعرف أنه يبقى الى ذلك الوقت فان اخترم قبل البيان بسبب من الاسباب فيبقى العبد مكلفا بالعموم عند من يرى العموم ظاهرا ولا يلزمه حكم ما لم يبلغه كمالو اخترم قبل النسخ لما أمر بنسخه فانه يبقى مكلفا به دائما فان احوالوا احترامه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل

على التولية بالاتفاق له جبراتها وانما الخلاف بين الامام ومصاحبه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم (وذلك نحو) قوله تعالى واذا حلتم (فاصطادوا) وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة (فانتشروا) وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن اذخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث (فاذخروها) وفي جميع مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن اذخار لحوم الاضاحى فوق ثلاث فامسكوها بما يدولكم وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فرفقده اذن لمحمد في زيارة قبره (فزووها) فانه تذكر الآخرة رواء الترمذى وفي هذا المثال نظرفة للنبى لا لا باخعة (الى غير ذلك) من الاشئلة تخوفه تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيب الأبيض من الخطيب الاسود. ونحو علم الله انكم كنتم تخشون ان يفسد كتاب عليكم وعني عنكم فالآن باشروهم (وما قيل) في الجواب (الاباحية فيها الدليل) فصارف عن الوجوب (وهو العلم بانها شرعتنا) أى لا نتفعا عنها فان الاضطهاد مثلا اشعر لنا كذا وكذا فتدلى كذا قطعنا (فلا ينقلب علينا) أى لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب بل نحن انما نجي يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب (فغير مشوجه اذ مقصودهم حل المشكوك) فإنه لا لا باخعة اهل الوجوب لفقدان الدليل (على الغالب المتيقن ولو بالدليل) والغالب الاباحية وهذا غير متوجه فان دعوى المستدلى كان صيرورة الاباحية حقيقة عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بتجسست سقت اليها من غير قرينة فتعجب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الاشئلة قرينة فلم تثبت للعرف ومطلق الغلبة لا يثبت العرف بل قصارى أمره التماس في الاجابة والحقيقة مع القرينة فاختية عليه فتدبر (ولو منع حدوث العرف مستندا بقوله تعالى فاذا انسخ الاشرع الحرم فافعلوا الميثور كن فانه لا الوجوب وقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) حين بعثت فاطمة بنت حيش اليه فسلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله انى امرأه أخصا منى فلا ظهر أفادع الصلاة قال لا اعتدائك عرق وليس يحيط فاذأ أقبلت عطفك على يدى الصلاة (واذا أدبرت الخنيفة فاغشى عنك الدم ثم صلى) وادام التمسك مع الاكتفاء بالضمير في أدبرت فبهنا الاشرأ أيضا الوجوب (لكانه وجهه) فانه لم تثبت الغلبة الموجبة للعرف (فالمرجع الى الاستقراء) فلهذا به (وتسكن الخنيفة ولو جود المقضى للوجوب وهو الضعيف ولا مانع) عنه (فانه كما نكح الانتقال من التفرع الى الاباحية يتجلى منبه الى الوجوب) واذا وجد المقضى من غير مانع ووجب القول به (وأوجب بأن العرف مانع) عن الوجوب (ومقتضى) للاباحية قلنا أى العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الخفية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقوا (فالو لو كان كذلك) أى لو كان الواقع بعدا لحقوا لاباحية (لا يمنع التصريح) بالوجوب وهو باطل بالضرورة (وأوجب به قد يكون) التصريح (بخلاف الظاهر) فهو مغيب عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان لا بد من انقباض التصريح بالوجوب طاهر معناه التبادر قبل فحينئذ يقع بطلان اللازم ~~فكيف وانضمير~~ برامه فبرامه وليس الانا كما قلنا فظاهر فتدبر (ومتنبه) * الامر اطلب الفعل مطلقا عندنا فيبرام (المأمور) بالمره) أى باتيان الفعل مرة (وبحتمل التكرار) بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد أخرى فهو لازم ومع العدد (واختاره الامام الزاى والآنمى) وكلاهما من الشافعية ثم ظهر قوله عندنا يقتضى أن هذا ذهب الخنيفة وليس كذلك فانه خرج الامام نفي الاسلام انه لا يحتمل التكرار وفي البدء من نيه وقال عندنا وأما شافعية المصنف أنه لا يحتمل التعدد عندنا الخنيفة واذا لم يحتمل التعدد لم يحتمل التكرار بطريق الاولى فالجواب في الترجيح ما في التصريح بأنه لا يحتمل التكرار ورذ المصنف اياه ما به باي عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر وقده لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كمالا يخفى (وقال الأستاذ التكرار) لازم (مدة العزم) ان أمكن وعلى هذا جملة من الفقهاء والمكلمين وكثير من أهل الأصول (على أنه لا يرد ولا يحتمل التكرار)

أضاحته قبل بيان الخصوص فيما رآه به الخصوص ولا فرق (مسألة) ذهب بعض التجوزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التسديد في البيان فقالوا إذا ذكر إخراج شيء من العموم فبني أن يذ كر جميع ما يخرج والأوهم ذلك استعمال العموم في الباقي وهذا أيضا غلط بل من فهم ذلك فهو الخطئ فله كما كان يجوز الخصوص فله يبنى أن يبقى مجوزا له في الباقي وإن أخرج البعض اذ ليس في إخراج البعض تصرف محض سبيل لشي آخر كيف وقد نزل قوله تعالى والله على التماس حليم اليقين استطاع إليه سبيلا فستل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال الرادوا الرحلة ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة

عند الإطلاق مجازا (وهو قول أكثر الشافعية) وهذا تخالف لما نقل مشايخنا عنهم ويأبى عنه بعض فروعههم ظاهرا والله أعلم (وقبل بالوقف) في استعمالها في المرة أو التكرار (للاستدلال) بينهما (أو أوجهل بالحقيقة واختاره الامام) ونقل الآدمي ما اختاره عنه كذا في الحاشية (لنا أولا إجماع أهل العربية على أن هيئة الأمر لندل الأعلى الطلب في الاستقبال) من المأمور (وخصوص المطلوب) من الصوم والصلاة والنج وغير ذلك (من خصوص المائة وهي الطبيعة من حيث هي) فالأمر انما هو لطلب الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فقصته في الحاشية لما منع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال فإن الصيغة عند الخصم للمرة فالخصم كأنه يقرر للدعوى ولعله أراد به منع الإجماع والافلا مسامح ولك أن تمنع أن المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه سيجي أن الأمر مختص بالمصدر المفرد الدال على الوحدة فتأمل وانتظر فانه سيجي ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا أن نفرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة لطلب المادة للطبيعة فالأمر انما يدل لطلب الطبيعة فإذا أتى المأمور بفرد واحد انقطع الطلب وبلغوا الفعل مرة أخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا الإيقاع بعد أخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون التكرار مطلوبا فلا يحتمل الأمر التكرار وأما تجوز فيه من قبيل إطلاق المطلق في المقيد فلا يصح لان المصدر المأخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما يأتى الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح إلا ما يندمج معناه في مفهوم الفعل وقد ثبت إجماع أهل العربية على أن المندمج فيه الطبيعة من حيث هي أو المقيد بالوحدة المنتشرة فلا يجوز بارادة التكرار أصلا لانهما يخرج عن كونه طبيعة مطلقة وكونه واحدا بالانتشار فلا يحتمل الأمر لاحقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا فانه ما أورد على التصريح من أنه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا لما عتدى في هذا المقام والقوم سوا عدم الإجماع على اعتبار الوحدة في مفهوم المسد أيسجي ان شاء الله تعالى (و) لنا (ثانيا) صرح (افعل مرة وأمرات) فكيف أفعل عاما في المرة والمرات (ولادلالة العام على الخاص) فلا دلالة على المرة بحسب الوضع فيصح إطلاقه على المرآت من قبيل الإحلاق المطلق في المقيد فإن قلت يجوز أن يكون الوضع للمرة ويكون التقيد للمرة كما كنا وبالمرآت تجوزا قال (والجمل على التأكد والمجاز خلاف الظاهر) فإن التأنيس والحقيقة أصل لا يعدل عنهما غير دليل (فانه قد مضى في شرح المختصر ان احتمال الصيغة لها لما لا يمنع ظهور أحدهما) بل يجوز أن تكون الصيغة ظاهرة في المرة وتحتل المرآت وفيه أن هذا تسليم ادعوى المسد لمن احتمال التكرار نعم لم يثبت بعض دعوا من كونه لطلب الفعل مطلقا فالأولى أن يقال احتمال الصيغة حال التقيد بهما لا يمنع خصوصية حال الإطلاق في أحدهما وجه الدفع ظاهر فانه يلزم على هذا التجوز وهو خلاف الأصل (أقول) هذا الدليل (منقوض بلا تفعل مرة وأمرات على) المذهب (الأشهر) من أنه لتكرار وجوبه أنه قد دل الدليل فيه على التكرار فعمل مرة على التجوز ومرآت على التأكد بخلاف الأمر فلم يعدل عن الأصل فيه هذا ثم أعلم أن هذا أيضا لا يتم في إثبات الاحتمال فأن نقول الأمر لطلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا ينشئ الطلب عند الإطلاق ولا بالتجوز كما عرفت أسكن لا يمنع ان يفيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الأصل ولا يلزم منه احتمال عند الإطلاق اذ لا دلالة للأمر على الأخص والافلا وقد عرفت أن التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وشكر أعجاب التكرار (فالاولا التكرار في الصلاة) والصوم وغيرهما عن أنها مأمورات أنت لا يذهب عليك أنه لا يتم التقرب فان مدعاهم كان وجوب التكرار إلى الامكان والصلاة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر بل خرج لانه لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لغير وجهها هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا

وطلب الخفارة ذلك يجوز أن يبين دليل آخر بعده وقال تعالى والسارق والسارقة فمضوا فما كان منكم من ذلك كان يجره ذنابه وكذا يخرج شياطينهم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله اقتلوا المشركين أهل الذمة مرة والعصف مرة والمرأة مرة أخرى وكذلك على التسديد ولا حالة في شيء من ذلك فان قيل فإذا كان كذلك فحق يجب على المجتهد الحكم بالعموم ولا يزال منتظر الدليل بعده قلنا سأل في كتاب العموم والخصوص ان شاء الله (مسئلة) لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل والعموم حتى يجوز بيان الجمل القرآن وعمومه وما ثبت

الاستعمال المجازي لدليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي فافهم (قلنا) ليس تكرره من الصيغة بل (من غيره) ونحن لانتمتع التكرار من خارج (وهو) أي الغير الموجب للتكرار تكرر (السبب) وهو الوقت في الصلاة وتكرره ظاهر وفي الزكاة السبب التصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الخول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم (وعرض بالبحر) فانه مأمور غير متكرر بل انما وجب في العمرة واحدة (فتمثل) فان فيه ان الهم ان يقولوا ان عدم التكرار لا دليل خارج وهو الخرج في التكرار (و) قالوا (ثانيا ثبت التكرار في النهي) مدة العمرة (فوجب في الامر لانه ما طلب) حتما فكيفهما واحد (والجواب) أولا أقول النهي كالأمر لغة في عدم اقضاء التكرار (عند قوم فلا يتم الاعلى المكرر فيه) أي القائل بالتكرار في النهي لا على المستوى بينهما والحق انه لا ورود لهذا لأنه ان ثبت التكرار في النهي ثم يقبس الأمر عليه وليس مقصوده الجدل (و) الجواب (ثانيا) هذا (قياس في اللغة) فلا يصح وفيه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغتين مساواة الأمر والنهي في الأحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه ان ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق أحدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعله البيان وان أريد المساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم (و) الجواب (ثالثا لافرق باب الظاهر من الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا بعد انتفاء الحقيقة وان المطلوب في النهي انتفاء الحقيقة فيكون التكرار وطلب استمرار هذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين يعد وجودا للحقيقة عرفا وعلوه واذ في الامر طلب للحقيقة فوجودها في حين كاف فافتقر الأمر والنهي هذا جواب بعدم تسليم عدم افتراقهما الا في كون أحدهما طلبا للفعل والاخر للكف وحاصله أن الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه أصلا فزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومراجعة الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع الاحكام سوى كون أحدهما طلبا للفعل والاخر طلبا للترك فلا تلتفت الى ما قيل انه لا اختلاف الا بالسند فافهم (وربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في الأمر مانع عن) أداء (سائر المأمورات) لانها متضادة لا تجتمع في زمان واحد (بخلاف النهي) فانه غير مانع للكف عن المنهيات الأخر (اذ التروك تجتمع) لاتضادها وحاصله منع محبة القياس بآداء المانع في أحدهما أما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملازم للتكرار دون الأمر فليس هنالك جامع مشترك فالمنع فيمنع وجود الجامع (ومن ثم يلزم عليهم نسخه) أي انتساخه (بكل تكليف بعده ولا يحاميه) لانه متأخر رافع للتكرار وهو النسخ (فتدبر) وفيه انه ان زيد انتساخه بالكلية فلا يلزم اذنا بزم لو كان التكليف الذي بعده مستمرا ولا شاعق التزامه وان أريد انتساخه في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فسلم عندهم فيلزمونه (وفيه أن الكلام في الدلالة لا في الإرادة الاولى لاستلزام الثانية) وغاية ما يتم من المانع منعه الإرادة لزوم استعماله ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما أيدتم مانعا لمنع (كذا في التعرير) أقول على أنه يتم في الأفعال المتضادة فقط (دون غيرها من الأفعال) (وهي قالوا) انما يقيد التكرار (ان أمكن) والأفعال المتضادة لم يكن التكرار فيها فخرج عن النزاع (ولأن تدفعهما) الاول (بان الدلالة) الوضعية (انما هي للإرادة بالذات) وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الإرادة في الغالب لا يتحقق الدلالة والوضع لانهما ضائعة حينئذ فتأمل (و) الثاني بأن (الصيغة) ووضعها المعنى (لتحصيل القياس لغة) بأن يحمل كل لفظ على ما عايناه في الصيغة والدلالة على التكرار لدلالة صيغته فاذا لم يدل الصيغة لغة في المتضادة لم يدل في غيرها لان أحكام الصيغة لا تختلف (فافهم) وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة عندهم للتكرار لكن لا يدل عليه في المتضادة لصارف يصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود صارف ولا يتدفع هذا عما في التعرير قلنا سلمنا ان الوضع الإرادة فاذناته لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الملابس أيضا صارف في غير المتضادة يرا مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عندهم

بالتواتر بخبر الواحد خلافا لاهل العراق فانهم لم يجوزوا التخصيص في عموم القرآن والمتواتر بخبر الواحد وأما الجمل
فبما تم به البلوى كما وفات الصلاة وكيفية تعدد ركعاتها ومقدار واجب الزكاة وحسنها فانهم قالوا يجوز أن بين الاطريق
قاطع وأما ما لا تم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الأئمة من الحدود كرا أحكام المكاتب والمدبر فيجوز أن بين
بخبر الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تم به البلوى وقد ذكرناه
في كتاب الأخبار

وفي المضادة غيره دليل فتدبر (و) قالوا (إننا الأمر نهي عن جميع أفعاله كإمراء في الأحكام (وهو) أي النهي (مستوعب)
الزمان (فبمستوعب الأمر) أيضا فيلزم التكرار (والأمر ارتفاع النقيضين) لانه بالكف عن الاستعداد رفع نقيض المأمور به
فلو جاز عدم الاتيان بالمأمور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه أيضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالنسبة للذين لا نال لهما مع
انه يضرب الاستدلال فان المادة الجزئية لا تفيد القاعدة الكلية لانه غير مستزم للاستقراء فتدبر (قلنا) لانسلم أن كل نهي
مستوعب بل (النهي الضمني بحسب الأمر) بحسب عندنا (فإن) كان الأمر (دائما فاعدا) يكون النهي (وإن) كان (في)
وقت فيه غيب (أي فالتنهي يكون فيه) وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الأمر نهي عن الاضداد صريحا وربما
يقرر الجواب في المشهور بأن دوام النهي عن الاضداد متوقف على دوام الأمر فلا استدلال بدوام النهي على دوام الأمر دور
وقيل في التحسر ان توقف دوام النهي على دوام الأمر والاستدلال به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الانفي
ورده المصنف بأن النهي الضمني انما يثبت لاجل تقوى يتضاد المأمور به والتفويت من شرطه اتحاد الزمان فصرف دوامه
وتكرره يتوقف على معرفة دوام الأمر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير وافي فان كون النهي ههنا متناظرا فثبت بدله
وبالاجماع بين المستدل والمحجب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم تكرار الأمر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدلل على
دوام النهي بكونه مقولا لا مفعولا لم يفعله المستدل فتأمل فيه (و) قالوا (رابعاً لو يتكرر) الأمر (لم يرد النسخ) عليه لانه اذا
أتى مرة فلم يبق أمر حتى يرتفع النسخ (أقول) في الجواب (ورود النسخ) ليس الا (على الدوام المقتضون شرعا والكلام في الدلالة
لغة) ولا يلزم من الاول الثاني وهذا غير وافي فان الأمر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا ظن شرعا لاسمائه من جملة
غير محتمل للدوام والتكرار فعلى أي شيء ورد النسخ وان أراد أنه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه
يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انما لا يمنع تكرار الأمر بتقييم الدوام والتكرار ويتكرر السبب فتقول النسخ
أما وارد قبل العمل فلا إشكال حينئذ وانما بعد العمل والاتيان بالمأمور به فان كان الوجوب متكررا بتكرار العمل أو ثابتا للتقييم به
صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق للتكرار بل فهم من
الخارج وما لا يكون الوجوب فيه متكررا فلا يصح انساخه بالنسخة الى الآن وانما ينسخ من غيره فقد دلت أن القول
بعدم التكرار انما ينافي النسخ في بعض الاوضاع ولا شناعة في التزامه فتدبر (و) قال (في المنهاج تبعا) للحاصل (المحصل) تجيبا
(وروده) أي ورود النسخ (قربة التكرار) اذا الأمر المطلق يحتمل اياه (وربما لا يوصح ليكن جواز الاستثناء دليلا للعموم لغة)
اذ يصح أن يقال الصفة ليست لغة للعموم وانما تمت بالاستثناء الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود
منع الملازمة بأنه يجوز أن يكون التكرار من خارج فصيح النسخ والنسخ اذ هو متحقق دل على انه قد يتكرر من خارج (فتدبر)
قالوا لمرة (قالوا) اذ قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فعمل الله للمرة والامتناع الامتناع ههنا (قلنا) لانسلم دالة الامتناع
بالمرة على أنه لها بل (انما يصح بمثالا لان الحقيقة حصلت في ضمن المرة) وهي كانت مطلوبة (للاله الظاهر فيها والامتناع
بالتكرار) لانه يضاد المرة وفيه أن الامتناع بالمرة ينادي على نداء أنه يلغو حينئذ المرة الثانية فهذا وان لم يدل على أن المرة
داخلية في مفهومه لكنه دل على أن مفهومه لا يحتمل التكرار والاصح الامتناع به أيضا لكنه لا يصح وقد سدنا طريق الهرب
الى الجواز فتذكر وسعي ان شاء الله تعالى وبوجه دخول المرفوعة في مفهومه مع ماله وعليه فانظر (قبل) في حواشي مرزا حان
فيه نظر اذ لمرة تحصل في ضمن التكرار فيصح الامتناع به (فان الفعل الصادر) عن المأمور (في المرة الثانية) كاهو فرد
للتبيعة من حيث هي كذا ذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها المرة لان الوحدة لو لم تكن مطلقا

القسم الثاني من الفن الاول في الظاهر والمؤول **اعلم** أي بآبنا أن اللفظ الدال الذي ليس يجعله إما أن يكون نصا وإما أن يكون ظاهرا والنص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمله فهذا القدر قد عرفته على الجملة وبقى عليك الآن أن تعرف الاختلاف في إطلاق لفظ النص وأن تعرف حده وحد الظاهر وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشتق يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه الاول ما أطلقه الشافعي رحمه الله وأنه سمي الظاهر نصا وهو منطبق على الغيبة ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور فنقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرته وسمى الكرسى منصبة إذا ظهر

صحيح الامتثال الا بقردين لا غير (فالفرق) بينما إذا كان للعبعة من حيث هي وبينما إذا كان للآفة في الامتثال بالتركيب وعدمه (تحكم) أقول مرادهم بالمرء ما يصدق التكرار والضم إلى المرة الأولى أي المراد المرة التي لم تضم إلى المرة الأخرى (بدليل قولهم للمرء ولا يحتمل التكرار) كيف ولو كان كذلك لم يكن في المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار (فالفرق واضح) ولوقال المرتفعا في ضمن التكرار لا يهاجره فمتحقق الامتثال بها وإن لم يكن من الثانية امتثال كما إذا كان للحقيقة من حيث هي لم يتوجه اليه هذا الدق فافهم (وسؤال سرافة اجتنبنا هذا العناء أم لا بد) وإلحق أن هذا سؤال أفرع من حابس كفاي أكثر كتب الأصول لما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فقال يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا فقال أم الأقرع عن حابس فقال أف كل عام يا رسول الله قال لو قلت الوجب ولو وجبت ثم لم أجد ما أؤمر به لم أستطيع أن أخرج مني فزادته طوع كذا في الدرر المنشورة وأما سؤال سرافة فيمكن في الجواب في جعل الحج عرة والسلب عن الاحرامها كما روى مسلم عن الإمام محمد الباقر عي الله وعله السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع في كان منك ليس معه هدي فإلحق وليجعلها عرة فقال سرافة من مالك من جعلهم أمعنا هذا أم لا بد فسلط رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم ما بعدهوا أحد في أخرى فقال دخلت العسرة في الحج من تين لابل لا بد (ربما يستدل به لا اشتراك لفظا) بأنه لو ادعى أنه عليه وسلم لم يسأل (أو) يستدل به لا اشتراك (معنى) فالتساؤل كان لتعيين أحد صدقيه وهو القدر المشترك بين المرء والتكرار (أو) يستدل به (لاحتمال التكرار) فلهذا لا الاحتمال لما حجب السؤال قال المصنف (والكل يحتمل) بحسب الظاهر وقد يستدل به التكرار أيضا بل السائل قد فهم منه التكرار ثم رتب إليه الخرج العظيم فاشبه عليه الأمر لوفا التعارض فسأل وهذا قد اعترض عنه والجواب من قبيل القتال بعد ما احتمل التكرار أنه يجوز أنه اشتبه عليه الأمر فيه بأنه متكرر بشكر السبب كالأول وان أشهر الحجيب أم لا فسأل فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ولو به هذا أنه غضب عليه وعلى آله وأصحابه الصلوات والسلام وروى بر واثبات السنن أن قوله تعالى لا تألوا من أجله إن تدرككم تبوء كنز فيه فتدبر (مسئلة) صيغة الأمر لا تحتمل للعلوم والعدد الجص عند الحقيقة خلافا لاشغفهم) ثم يفرأ كبريت خلفنا هذه المسئلة وفرعوا على مسئلة التكرار مسئلة طلق وتعب عليه في التفرير بأن الطلقات الكثيرة قد تكون تطلق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفرير بل هي مبتدأة ولعل لهذا الفرد ويؤيد هذا أن التكرار اثنان للمأمور به وللدأمة بعد أخرى والعدد تعدد أو تكرار وهذا أعظم مطلقا من الأول لأن اثنان الحقيقة بعد أخرى أخصا بكون في ضمن أفراد متعددة وهو العدد والتعدد والتكرار بما يكون بالاثنيان مرة واحدة وكلما الطلاق وزعم العموم وجه خطأ ثم إن المطلوب ليس الإطلاق بل إيقاعه وهو التطلق فلا بد من تعدد فلازم التكرار وشبهه أركانه بعض أساندة عصر في حكم الأصول التعدد متفرع على التكرار وأما سؤال الطلاق فلا يتعد الا إذا اعتبر تطلقه متكررا وضربا ثم أن تعدد الشيء بشكر والسبب وإن كان التلقظ واحدا فإنه لا اعتداده أيضا لا اعتداده لا اعتبار الشارع الذي عليه مبنى الأحكام مع أن الإمام في الإسلام يكف بالتكرار فقط بل زاد في عموم أيضا فلا بد عليه فتدبر (لأن اضرب معناه أو وقع ضربه) لأنه مشتق من المصدر الذي هو تنكرة أذا لتمر بف عارض (وهو مفرد) متكرر (في الاثبات بالأدلة للعلوم) فلا بد (وهو الواحد فلا يقال بل جليل رحل) فمضى ليستأن الحقيقة من حيث هي والأصح الحلافة على للثنى لانها موسومة فيه فعمل أن مدلول الحقيقة مع قيد الوحدة (فلا يحتمل الكثرة للتضاد) فلم يحتمل العدد أصلا وهذا بعينه يدل على انتفاء التكرار وأنه لا قوة وفيه نظرم من وجود الأول أنه التكرار موضوعا للحقيقة والتثوين يدل على الوحدة والإنشراح ولا يقال بالاثنيان

عليه العروس وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجدته فرجة نص فعلى هذا حده حد الظاهر هو اللفظ الذي يفصل على الظن فهم معنى منهم غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص (الثاني) وهو الاسم ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد كاتسمة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل السمة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ العروس لا يحتمل الحمار والبعر وغيره فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة سمى بالإضافة إلى معناه نضافي طرفي الأثبات والنفي أعني في أثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى

رجل فلا يلزم منه وضعهما الواحد وقدم دفعه بأنه يلزم حينئذ أن يكون اللفظ المذكور الموضوع مستلخاً عن المعنى إذا وقع مقعولاً مطلقاً كيد هذا الثاني سلطنا ان التكررة موضوعة الواحد لكن لم لا يجوز أن يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعريف والتسكير بما صافي الباب أن المصدر لم يستعمل فيه أصلاً فتأمل فيه الثالث سلطنا أنه المصدر التكررة لكن لا نسلم وجوب بقاء معناه المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيته منه درجاً قبل انتهائه عما دته فلا يلزم بقاءه ما الذي كانت المادة مع الهية موضوعة بإثباته لم يجوز أن يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي وحدها في الواحد والكثير على السواء ويمكن أن يقال ظاهره خصوص أمة القوم يرشد إلى أن المصدر معناه المطابق مندرج في الفعل فتأمل فيه هذا وأما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا رد عليه شيء لأن الأمر يطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد أصلاً حقيقة كما هو ظاهر والامتنال أيضاً لا يكون بالاتيان بالعدد بل بالواحد ويلغو آخر فان بالاتيان بالواحد يصدق أنه في الحقيقة المطلوب أما في صورة التكرار فظاهر أنه وقع الامتنال بالاول وتلغو المرة الثانية وأما في صورة الاتيان بالعدد فانه يقع الامتنال بالواحد لا بعينه ويلغو الآخر على أن التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكرر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طليق ليس المطلوب نفس الإطلاق فانه ليس بمبدأ للتطبيق وهو المبدأ ولا يصح تكرر الا اذا فرق حقيقة أو حكماً من الشارع ولاندل مجازاً أيضاً فانه لا يصح التصرف في المبدأ المأخوذ في الفعل بإرادة الأفراد فانه تصرف في شأني الاستتقاء لان العرب متفقون على أن المبدأ المأخوذ لا يكون الا لاشترط شيء فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استندرك وقال (لكن الوحدة قد تكون حقيقة فصيح بلانية) لانه المتبادر (وقد تكون اعتبارية وهي وحدة الجنس) وهي غير متبادرة إلى الفهم (فتصم مع الشبهة ولذا صغ نية الثلاث في الحرية والتثنية في الامة في طليق نفسك) أو طلق امرأتي لان الثلاث في الحرية والتثنية في الامة كل أفراد الجنس فهي واحدة الجنس (وأما الثنتان في الحرية فتعددهن) ليس فيه جهة من الوحدة فلا تصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فانه عنده يصح نية العدد لان الأمر يحتمل واعترض عليه أن الثلاث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الآخر فهي أيضاً بعض أفراد الجنس كالثنتين والجواب أن المقصود أن كل أفراد الطلاق المألوكة هي الثلاث والثنتان فان الجنس المألول لكل أحدهما الثلاث أو الثنتان لا غير واعترض أيضاً بان الثلاث كما أنها واحدة بالجنس المشار فيه كذلك الاثنان أيضاً واحدان بالجنس فلا يلزم أن يصح نية الثلاث والاثنين كليهما وان أريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما أن الثلاث مجموع اعتباري فالاثنتان أيضاً كذلك فلا بد من بيان الفرق وقد قرر بعض الأساتذة أنه لا يكتفي الوحدة الاعتبارية أية اعتبارية كانت بل لابد من اعتبار واقعي وليس الا في كل أفراد الجنس فانها جنس واحد وأما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية تصير واحداً وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب أنه ليس كل ما يجمع شيئاً يكون واحداً بل لا بد من اعتبار الشارع أحكاماً ترتب على المجموع غير أحكام الأجزاء والثلاث في الحرية مجموع له أحكام غير أحكام أحاد فاشتهوا وجب الفرق في الحال والنية الفليظة وخرج المحل عن محله التكاثر وليس هذه الأحكام مجموع أحكام الآحاد فالثلاث طلاق واحد عرفاً وشرعاً وأما الثنتان فلما لم يكن له أحكام سوى أحكام الآحاد لم يكن لهما واحدة ولا يقال لمجموعهما انه واحد عرفاً وشرعاً ثم الشيخ ابن الهمام هنا كلام آخر هو أن الالفاظ أسماء المعاني وأسماء العين فاسماء المعاني تطلق على الكثير أيضاً كما في بعض أسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كالأول واحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجل ورجلين رجل والطلاق من قبيل أسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء فبني أن يصح ارادة الثنتين أيضاً لكن استمر وأعلى ما قالوا ولم يفرقوا أصلاً وهذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض أسماء المعاني

معناه المقطوع به نص ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا مجملا لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد
 (الثالث) التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول بعضه دليل أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج
 اللفظ عن كونه تصافيا كان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال
 مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا يخرج في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر وعن
 الاستنباط بالظاهر أبعد هذا هو القول في النص والظاهر أما القول في التأويل فيستدعي تهيدا أصلا وضربا مثله أما التهيد

كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصام شهر أنه صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقين أنه طلاق في الشرع
 والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير أيضا لأنه يطلق على القيام المستقيم إذا لم ينقطع بعضه ولم يتخلل الضد وأما إذا
 تخلل بان قام زمانا ثم قعد ثم قام يقال له ساقيا مان لا قيام كيف وقد أجمع أهل العربية أن المفعول المطلق قديد كريان العدد
 فيفرد عند الوحدة وينفي ويجمع عند التعدد وهو نادى أغلى نداء على أنه لا يطلق على التعدد صيغة المفرد فتدبر ثم في أشكال
 قوى هو أن الماضي والأمر سببان في نعمن المصدر المفرد فكان أنه يجوز إرادة الواحد الاعتباري في الأمر فكذا في الماضي
 فإن جمعة نية الثلاث في طلقت كما بحث في طلي والفرق مشكل والمرحوم من الله تعالى أن يأتي بالفتح (وان قيل لولم يحمّل)
 الأمر (العدد لم يصح تفسيره به) أي بالعدد (مثل طلي نفسا ثنتين) فصح تفسيره بالثنتين فتقعان (قلنا لنسلم أنه تفسير بل
 تفسير) فإن أصل المدلول كان هو الواحد وإذا أريد بالقييد بالثنتين جرد عن الوحدة وأريد بالجنس وقيد وأما إذا سلك على
 مسائل سلكنا لأحاجة إلى هذا فإن الأمر يدل على الحقيقة من حيث هي فقيدت بفيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين
 ولا يلزم منه احتمال المجرد عن التقييد الذي كلامنا فيه بما عرفت من أن الثنتين ليس مدلولاً حقيقة ولا مجازاً فتدبر (ولهذا
 قالوا إذا اقترن العدد والوقوع به) لأن أول الكلام يبقى متوقفاً على الآخر (فلو ماتت قبله لم يقع شيء) وهذا يتأني على ما قلنا
 أيضا لأن المطلق مع القيد كلام واحد مفيد لمعنى لأن المطلق يدل على الإطلاقة والقيد يدل على معنى آخر ﴿١﴾ (فرع لو خلف
 لا يشرب ماء انصرف إلى أقل ما يصدق عليه) من القطرة وغيرها لأنه مذكور فيدل على الماء الواحد فيصبت بقطرة لعمومها في النفي
 (ولو نوى بماء الدنيا ص) لأن الكل واحد بالجس فيقع عليه اسم المفرد كأي الثلاث من الطلقات (فیشرب ماءه ولا يثبت)
 لورد النفي على المجموع ولم يشر به للعسرة (ولو نوى كوزا) دون كوز (لا يصح هذا ما قاله علماء نوافيه ما فيه) ووجهه ظاهر هو أنه
 جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والهرماء فينبغي أن يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال
 في الحاشية وأيضاً أشار إلى ما في السلم أن الكلي كما يصدق على الواحد من أفراده يصدق على الكثير منها يصدق واحد فقال
 علي رجلين رجل وهذا في عجب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح إلا بأصداق كيف ولو صح هذا لزم جمعة أن يقال زيد وبكر
 انسان واحد وهذا لا يجرى وما قال علماء العقل فرادهم أنه يصدق عليها بأصداق كثيرة وأيضاً لا يكتفي الصدق عند العقل بل
 لا بد من الصدق عرفاً ولفظاً ولاشأن أن لا يقال لرجلين في العرف واللفظ رجل وهذا ضروري والانكار مكاره فتدبر ﴿٢﴾ (مسألة ٥
 صيغة الأمر المعلق بشرط أو صيغة قول) موضوعة (للتكرار) بتكرار الشرط والصيغة (مطلقاً) على كل الشرط أو الصيغة أو لا
 (وقيل ليس) الأمر المعلق (له) أي للتكرار (مطلقاً) فإن كان على فعله يتكرر الأمر (بتكررها) عقلاً اختلف فيه (والحق
 نعم) بتكرار (وقيل لا) يتكرر وإن اختلف الخلاف على هذا النمط (فدعوى الإجماع في العلة كأي المختصر وغيره) على
 التكرار بتكررها (غلط) ولا يصح تقييد مدعى الإجماع بأن الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرار الشرط وإن كان على أنه إذا
 مقصودهم أنه لا يدل بالوضع وإنما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق اختلاف على نحو ما حكى المصنفان في الإجماع
 قطعاً لكن بعد كل البعد انكار الحكم بعد ثبوت علة العلة الأمن متكرري القياس مطلقاً (لنا) أو لا متقدم أن الهيئة للطلب
 فقط والمادة للتحقق من حيث هي فلا تكرر كما تقدم (و) لنا (ثانياً) دخلت السوق فاشترت كذا لا يتكرر والا كان ككلمة
 فلا يفهم منه التكرار فإنه أجمع على أنه ليس ككلمة (وأما التكرار بالعلة) المعلق عليها (فلا ضرورة تكرر المعاول بتكررها
 لامتناع التماثل) فان المقصود أنه أعيا بتكرار عند ارتفاع الواقع وحينئذ يتبع التماثل قطعاً ثم هذا التقييد إنما هو عند من
 يجوز تخصيص العلة بالمتابع (وليس هذا) التكرار (بالصيغة) بل بالعقل وفي الحاشية لا بالإجماع كإعما عن الحاجب انتهى

فهو أن التأويل عبارة عن احتمال بعينه دليل بصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر وبشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصص العموم رد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز فإنه ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الإقتصار على البعض فكأنه رده إلى المجاز لأن الاحتمال نازع يقرب وتارة يبعد فإن قرب كفي في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغافي القوة وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قوى يجزى بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل قريته وقد يكون قياساً وقد يكون ظاهراً آخر أقوى

وذلك لأنه لم يثبت الإجماع بل ثبت الاختلاف وإن قيل إن مراد من قال إنه بالصيغة أن التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لفظاً والمعول بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة بعامة لفظ عن الدال قال حينئذ آل النزاع لفظاً فإن مراد الجمهور الثاقين بالتكرار باعتبار الصفة أنها غيره ووضوعه له فافهم فإن قلبت فلم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول في التعليق به لأجل العلية قال (وإنما لم يتكرر الطلاق بالدخول) المعلق به (لعدم اعتبار تعليقه) الطلاق (إن قلت) إذا كان المعلق به علة يجب التكرار بتكرره (فلم يقطع الحنفية في) السركة (الثابتة بدالسارق اليسرى) مع أنه السركة الموجبة للقطع (وجلد وفي الزنا أبداً) مازي بعد الجلد وإن وجد ألف مرة مع أن كلهما علة (قلنا السركة علة للقطع بد واحدة) إذا البدان (لا تقطعان بسرعة واحدة) إجماعاً يؤيده أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي أن يقدم أحدهما على الآخر فالتعدي قطعاً بد السارق وبد السارقة فلا توجب الآية قطع جميع أيدي كل (وتلك) اليد (هي اليمنى لقرآن من يسعود) فاقطعوا (أي أيديها) وهي حجة عندنا وعليه انعقد الإجماع أيضاً وبه جرت السنة المتوارثة (فإذا قطعت مرة) يسركة (فإنما الجمل) للقطع فأى شيء يقطع بالثالثة إذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق أو لا سقط القطع (بخلاف الجلد) فإنه لا يقرب به محل الجلد وهو الجسد فيجوز ثانياً إن زنى فإن قلت فلم تقطع الرجل في السركة الثانية قال (وقطع الرجل في الثانية ابتداء باليسرة) قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجليه كذلك في التقرير (أو الإجماع) المكررون في الأمر المعلق (فالواو ثبت بالاستقراء) وأما الشرع فتكرر المعلق بتكرار المعلق عليه (نحو) قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) فأغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى (الزانية والزاني) فاجلدوهما كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى (وإن كنتم جناباً فاطهروا) (قلنا) تكرر المعلق (في العلة مسلم) ولا ينبغي (و) التكرار (في غيرها) يكون (بدليل خاص) غير الأمر دال على التكرار ولا يفهم هذا أيضاً (وإذا لم يتكرر الج) وإن علق بالاستطاعة لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً وفي هذا المثال تأمل فيما لم تذكره في العلة (قالوا لو تكررت في العلة فالشرط أولى) بأن يتكرر فيه (فإنه لا يتعدد) بدلاً فإذا تعدد كذلك وجب تعدد الشرط (فكلما تكرر الشرط تكرر الشرط) لأن التكرار تعدد قلنا التكرار يكون (باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه) فكلما وجدت وجد (دون الشرط) فإنه لا يقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد الشرط أعني ما هو باعتبار الماهية فإذا تعدد ما هيبة الشرط تعدد الشرط قطعاً قدر (مسئلة) القائلون بالتكرار قالوا في الغور لأنهم يوجبون استغراق الإرفاق بعبود والآخر فوجب المادرة (وأما غيره فاما) أي فقولون الأمر ما مقيد بوقته وسعاً ومضي فقد تقدم أن الموضع يجوز فيه التأخير إلى آخر وأما المضي فلا يحتمل التأخير (أو غير مقيد) وقت محدود (كألاهم الكفارات) نحو قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لا عرابي المقطع عداهم شهرين متتابعين رواه البخاري (والقضاء للصوم والصلاة) قال الله تعالى فيه ذم أيام أخر وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقته رواه الشيخان (فهو لمجرد الطلب) للقول في المستقبل (فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية) وغيرهم يعمرون بالوجوب على التراخي (وعزى إلى الشافعي وأصحابه) قال ابن ربهان لم ينقل من الشافعي وأبي حنيفة نص عليه ولا يخاف وعه ما يدل عليه كذا في الحاشية (واختاره) الأمامان (الرازي والأمدى) كلاهما من الشافعية (وقيل بوجوب الغور) فإما بالتأخير (وعزى إلى المالكية والحنابلة) (و) الشيخ أبي الحسن (الكرخي) من أن نقل عنه أنه مبني الخلاف الواقع بين الأمامين أبي يوسف والأمام محمد، جهماً الله في الجحيم فوراً في أول سنة الوجوب وأجوز التأخير فعم أن الأمر عند أبي يوسف للغور فوجب الغور وعند الإمام محمد للتراخي عفي

منه ورب تأويل لا يتقدح الابتعاد بقرينة وان لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام انما الزاني النسبة فانه يحمل على مختلفي الجنس ولا يتقدح هذا التخصيص الابتعاد واقعة ووالا عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتقد بنص وقوله عليه السلام لا يتبعوا البر بالبر الا سوءا نص في اثبات البر بالفضل وقوله انما الزاني النسبة حصر الزاني النسبة ونفي البر بالفضل فاجمع بالتأويل البعد الذي ذكرناه اولى من مخالفة النص ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقلات فان دليل العقل لا يمكن مخالفة بوجه ما والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراد باللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك

الطلب المطلق عن الفور والتراني والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الآتي في السنة المتأخرة قابضا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ ووجه الامام محمد ظاهرة وجهه أي يوسف وجه الله أن الحجاب إلى السنة الثانية موهومة فالتأخير تعريض على الترتل فيكون حراما لكن اذا أدرك سنة ثانية وجب فيها ارتفاعه كاصحبه صدر الشريعة لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب إلى التأخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن آثما فمرة الخلاف يظهر في قول الشهادة بالتأخير إلى السنة الثانية فهل تقبل قبل أدائه في السنة الثانية أولا فتقدر (واختاره السكاكي والقاضي) أبو بكر الباقلاني بوجوب (فورا الفعل أو العزم كافي) الواجب (الموسع وتوقف الامام في أنه للفور وللصدر المشترك) بين الفور والتراني فان أتى على الفور بمرأته يبين وان أخر احتمل الاثم (فوجب الفور) احتياطا (ولا يجهل وجوب التراني) وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراني (لاحتمال وجوبه) أي التراني (فعله يأثم ان بادر لتامثل ما تقدم في التكرار) من أن الهبة بجراد الطلب والمادة لتحقيقه من حيث هي فلا يدل الاعلى الطلب في المستقبل في أي جزء كان منه ولنا أيضا انه لو كان للفور كان الواجب موقتا بأول الاوقات بعد تعلق الأمر وفي غيره وجب كونه قضاء ويكون أداءه كافة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قالوا للفور (قالوا أولا والسقي للفور) والأوامر كلها على متوال واحد في الدلالة لكونها الهبة (فلما) لان لم أنه للفور بالوضع بل يفهم (بالقرينة) وهي طلب السقي عند الحاجة ولحق العطش (و) قالوا (ثانيا كل خبر وكل منشي بقصد الحاضر) بالاستقراء (فكذا الأمر) يدل عليه (الحقالة بالأعم الأغلب) في الاخبارات والانشآت (والجواب أولا أقول من الخبر المطلق العامة) المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي أو الحال والمستقبل (وهو حقيقة عند ابن سينا وأتباعه) فلان لم أن كل خبر ومنشي بقصد الحاضر وهذا السند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع أنه لم يدع الوضع والحقيقة بل انما قصد تحصيل معنى قضية هذا شأنها وقد صرح هو أن حقيقة المطلقة عرفها الثبوت في زمان الوصف (مع أن خبر الماضي لا يقتضي المقارنة) بالحال ولا يقصد هذا الخبر (بل الماضي مطلقا) مقارنا كان أو بعيدا (فكذلك الأمر في الاستقبال) أي يجوز أن يكون كذلك وهذا السند جند (و) الجواب (ثانيا كافي الحاضر في الأمر زمان الطلب) فان الطلب في الحال (ولا يقتضي ذلك أن يكون زمان المطلوب حاضرا) والكلام كان فيه والدليل على تقدير تمامية بعيد الاول (أقول مراد المتسلسل زمان متعلق بالخبر والانشاء) يكون حاضرا والخبر والمنشي بقصد ان وقوع متعلقهما فيه (فكذا متعلق الأمر) وهذا ظاهر جدا (و) الجواب (ثالثا أنه قياس في اللغة) وهو ممنوع (ان قيل) حاصل الدليل الحاق الأمر لسائر الانشاءات والخبارات (والالحاق ليس قياسا بل هو) استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الأقل بالأكثر الأغلب (قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة عند المتبوع) فهنا لا بد من تتبع أنواع الانشاء والخبار (فمع وجود الأمر وعدم تتبعه لاستقراء) بل هناك استقراء بعض الأنواع وقياس الأمر عليها (فانما القياس) الجواب (رابعان الحال في الأمر متبع فان الحاصل لا يطلب) واللازم من الدليل هو الحال (فلا يمكن) فيه (الاستقبال اما فورا) كما عندكم (أو بعده) كافي (أو مطلقا) كما تقول فاللازم من الدليل منافق لمداكم والمدمي غير لازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب أو نقض اجمالي بانه لو تم لزوم الاستحالة (قيل ليس مرادنا بالحاضر الآن) حتى يلزم ما ذكرتم (بل المراد) (أجزا من أواخر الماضي وأوائل المستقبل) وهو الحال العرفي (فالفور داخل فيه) فلا استحالة وتم التقريب (أقول لوصح) ما ذكره هذا القائل (لكن الأمر في المطلوب مقتضى الحال) العرفي ويكون مثل صيغ الحال (وهو خلاف الاجماع من أهل العربية) والفور ليس الا وأوائل المستقبل عرفا فان منتهى ما يفهم من جمع المحذور فقهرى فتدبر (نعم لو قيل) في الدليل ان

في العُقَلَاتِ الْإِلَاحِيَّةِ بِالْوَضْعِ الشَّائِي وَهُوَ الَّذِي لَا يَتَرَقَّى إِلَيْهِ أَحْتِمَالٌ قَرِيبٌ وَلَا يَبْعُدُ وَمَهْمَا كَانَ الاحْتِمَالُ قَرِيبًا وَكَانَ الدَّلِيلُ يُضَافِرُ بِإِجَابٍ عَلَى الْمَجْتَهِدِ التَّرَجُّعَ وَالْمَصِيرَ إِلَى مَغْلَبٍ عَلَى ظَنِّهِ فَلَيْسَ كُلُّ تَأْوِيلٍ مَقْبُولًا بِوَسِيلَةٍ كُلِّ دَلِيلٍ بِلِذَلِكَ يَخْتَلَفُ وَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ ضَمِّطِ الْأَتَانِضَرِبِ أَمْثَلُهُ دِيَارُ نَقْصِي مِنَ التَّأْوِيلِ وَلَا يَرْضَى وَرِسْمٍ كُلِّ مِثَالٍ مُسْتَلْهِمٌ وَنَزْدَ لِرَاجِلِ الْمِثَالِ عَشْرَ مَسَائِلَ خَمْسَةٍ تَأْوِيلُ الظَّاهِرِ وَخَمْسَةٌ فِي تَخْصِصِ الْعَوْمِ (مُسْتَلْهِمٌ) التَّأْوِيلُ وَإِنْ كَانَ حَسْمًا لَقَدْ تَجَمَّعَ قَرَارَاتُ نَدْلٍ عَلَى فَسَادِهِ وَأَحَادُتُ الْقَرَارَاتِ لَا تَدْفَعُهُ لَكِنْ يَخْرُجُ بِمَجْمُوعِهَا عَنْ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا عَلَيَا مِثَالَهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

الْأَصْلُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ لِلْحَالِ لَكُونُهُ أَغْلَبَ وَلَمْ يَكُنْ (وَالْمُقَارَنَةُ كَالْحَالِ) لِلْقَرَبِ جَعَلَ الْأَمْرَ لَهُ (عَمَلًا بِقَدْرِ الْأَمْكَانِ لَمْ يَبْعُدَ قَائِلُ فِي الْحَالِ) الْمَعُولُ الْقَدْرُ فَإِنْ أَصْلُهَا أَنْ تَكُونَ مُقَارَنَةً لِلْعَامِلِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْمَاضِي التَّرَمُّدُ لِيَكُونَ قَرِيبًا (فَانْفَهَمُ) (وَقَالُوا) نَالَتْ لِهَيْبَةِ الْقُورِ وَالْأَمْرُ نَهَى عَنْ ضِدِّهِ فَيَكُونُ الْقُورُ إِضْوَاحًا لِلزَّمَنِ أَرْتِفَاعُ النَقْصِ (وَقَدْ تَقَدَّمَ مِثْلُهُ) فِي مَسْئَلَةِ التَّكْرَارِ مَعَ الْجَوَابِ بَأَنَّ هَذَا النَّهْيَ تَابِعٌ لِلْأَمْرِ وَلَيْسَ بِالْقُورِ (وَقَالُوا) رَابِعًا) قَوْلُهُ تَعَالَى بِمَحَالِّهَا لَيْلِيسَ (مَا مَعْنَى) أَنْ لَا تَبْعُدَ إِذَا مَرَرْتَ (ذَمٌّ عَلَى تَرْكِ الْمُبَادَرَةِ) إِلَى السَّجُودِ فَهُوَ الْقُورُ وَضَعُ الْأَمْرِ عَلَى نَحْوِ وَاحِدٍ فَتَكُونُ الصِّغَةُ (قُلْنَا) لَيْسَ الْأَمْرُ بِالْقُورِ مَطْلَقًا (مَقْبُودُهُ) تَعَالَى (فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفِثَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوهَا لِسَاجِدِينَ) وَالْكَلَامُ كَانَ فِي الْأَمْرِ الْمَطْلُوقِ أَوْ مَا الْمُقَدَّرُ فَعَلِي حَسَبِ اقْتِضَاءِ الْقَدْرِ مِنَ الْقُورِ وَالتَّرَاخِي وَهِيَ مَقْبُودَةُ الْقُورِ فَتَدْبِرُ (وَقَالُوا) حَامِلًا (وَلَمْ يَكُنْ) لِلْقُورِ (وَجَازَ التَّأخِيرُ) فَمَا لِيَ أَوْقِفَ مَعِينَ لِدَلِيلٍ عَلَيْهِ (وَأَنْ قِيلَ الْوَقْتُ الْمَعِينُ تَبَرُّكُ السَّنِ قَالَ) وَكَبَرُ السَّنِ مِثْلًا لَا يَدِينُ إِذَا كَمَ مِنْ شَابِ يَوْمٍ بِنَاءً) فَلَا يَتَحَقَّقُ هُنَا كَبَرُ السَّنِ فَيَقُوتُ الْوَاجِبُ (وَكَمْ مِنْ) (شَيْخٍ يَعْشَى مَدَّةً) طَوِيلَةً فَيَكُونُ أَدَاءُ الْوَاجِبِ بَعْدَ كَبَرِ السَّنِ مُؤَخَّرًا فَلَا يَصِلُ الْكِبَرُ مَعِينَ لِلتَّأخِيرِ (أَوَّلِي) آخِرُ أَرْزَمَةِ الْأَمْكَانِ وَهُوَ يَجْهَلُ فَلِزَمِ بِاللَّتَّائِخِيرِ إِلَيْهِ (تَكْلِيفُ الْحَالِ) قُلْنَا هَذَا (مَنْقُوضٌ) بِجَوَازِ التَّصَرُّحِ بِاللَّتَّائِخِيرِ جَائِزًا (جَمَاعًا) مَعَ أَنْ مَقْدَمَاتِ الدَّلِيلِ جَارِيَةٌ فِيهِ أَيْضًا (وَالْحَلُّ) لِلدَّلِيلِ (أَنَّ الْحَالَ) إِنَّمَا يَلِيزُ بِاللَّتَّائِخِيرِ (إِلَى آخِرِ أَرْزَمَةِ الْأَمْكَانِ) (دُونَ التَّقْوِيضِ) إِلَيْهِ بَأَنَّ يَأْتِي فِي أَيْ زَمَانٍ مِنْ أَرْزَمَةِ الْقُدْرَةِ فَتَدْبِرُ (فَائِدَةٌ) أَطْلُقُ فِي الْكُشْفِ مَذْهَبَ الْإِمَامِ مُحَمَّدٍ مِنْ جَوَازِ التَّأخِيرِ فِي الْجَمْعِ الْأَتَمِّ لِلتَّقْوِيضِ فِي الْعَرَبِيَّةِ إِذَا سَأَلْنَا سَائِلًا وَقَالَ قَدْ وَجِبَ عَلَيَّ الْجَمْعُ فَهَلْ لِيَ التَّأخِيرُ إِلَى السَّنَةِ التَّالِيَةِ وَالسَّلَامَةُ مُشْكُوكَةٌ عِنْدِي فَإِنْ قُلْنَا نَمُ فَمِنْ بَأَنَّ الْمَوْتُ مَعَ التَّقْوِيضِ وَإِنْ قُلْنَا لَا يَحِلُّ لَزِمَ الْقُورُ وَإِنْ قُلْنَا كَانَ فِي عِلْمِ اللَّهِ مَوْتُكَ فَالْأَخِيرُ حَرَامٌ وَالْأَوَّلُ فَلَا يَصِحُّ هَذَا لِمَا فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى يَجْهَلُ عِنْدَهُ وَهَذَا قَرِيبٌ مِنْ هَذَا الِاسْتِدْلَالِ لِأَصْحَابِ الْقُورِ وَرَدَّ الشَّيْخُ الْهَدَايَةَ لِلْفَقِي أَنْ يَجِبَ بَأَنَّ يَحِلَّ لَكَ التَّأخِيرُ عَلَى أَحْتِمَالِ الْأَتَمِّ عَوْنُكَ قَبْلَ إِدْرَاكِ كُلِّ الْعَامِ الْآخِرِ وَحِينَئِذٍ صَرَّتْ تَحْكُمُ مَا عَلَيْهِ بِالْأَتَمِّ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ يَجُوزُ لَهُ التَّأخِيرُ مَعَ عَدَمِ التَّقْوِيضِ فِي الْعَرَكَةِ وَلَا سَمَحَةَ فِيهِ وَقَدْ يَجِبُ بَأَنَّ الْمُنَاطَ عَلَى الظَّنِّ فَلَمَقِي أَنْ يَجِبَ أَنْ يَحِلَّ لَكَ التَّأخِيرُ إِنْ ظَنَنْتَ إِدْرَاكَ الْعَامِ الْآخِرِ وَحِينَئِذٍ لَا مَانُ فَإِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ ظَنُّ السَّلَامَةِ فَلَا يَجُوزُ التَّأخِيرُ وَأَنْتَ لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنْ مَدَّةَ السَّنَةِ مَانِعَةٌ عَنْ وَقُوعِ الظَّنِّ بِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ فَإِنْ الْمَوْتُ بِطَوْلِ الْمَرَضِ أَوْ بِشَرْعٍ نَادِرٍ فَانْظُرْ فِي الظَّنِّ بِالسَّلَامَةِ فَهَذَا اعْتِرَافٌ بِالْوَجُوبِ عَلَى الْقُورِ بِخِلَافِ الزَّكَاةِ وَنَحْوِهَا فَهُوَ يُمْكِنُ فِيهَا الْقَوْلُ بِجَوَازِ التَّأخِيرِ إِلَى ظُهُورِ الْمَرَضِ أَوْ الْوَيْسِلِ الَّذِي يَظُنُّ بِهِ الْمَوْتَ فَافْهَمْ (وَقَالُوا) سَادِسًا) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ) مِنْ رَبِّكُمْ وَقَوْلُهُ تَعَالَى (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ وَالْمَرَادُ بِهَا) فَإِنْ الْمَسَارَعَةُ إِلَى الْمَغْفِرَةِ غَيْرُ مَقْبُولٍ فَأَرَادَ بِهَا مَا فِيهَا مِنْ أَدَاءِ الْوَاجِبَاتِ وَكَذَلِكَ الْخَيْرَاتُ أَنْ أَرَادَ بِهَا خَيْرَاتِ الْآخِرَةِ مِنَ الْمُثَوَّاتِ فَلَا يَدِينُ مِنْ تَقْدِيرِ السَّبَبِ وَيَكُنْ أَنْ يَقَالَ الْخَيْرَاتُ هِيَ نَفْسُ أَدَاءِ الْوَاجِبَاتِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى التَّقَدُّرِ وَبَعْدَ اللَّتَاوَلِي الْكَرَّةَ تَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الْمَسَارَعَةِ إِلَى أَدَاءِ الْوَاجِبَاتِ فَلَزِمَ الْقُورُ (قُلْنَا) أَوَّلًا) خُشْيَتُ ذَلِكَ كَانَ الْأَمْرُ بِالْقُورِ يَلِيزُ كَوْنَهُ آيَةً تَأْكِيدَ الْهَوَاوِي أَنْ تَكُنْ لِلْقُورِ تَكُونُ تَأْسِيسًا (وَالْتَأْسِيسُ) أَوَّلِي مِنَ التَّأْكِيدِ) فَلَا يَكُونُ الْأَمْرُ لِلْقُورِ (فَانْقَلَبَ) الدَّلِيلُ (عَلَيْهِمْ) وَلَكِنْ أَنْ تَقُولَ هَذِهِ الْكَرَّةُ تَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الْمَسَارَعَةِ فَلَوْ تَكُنْ الْأَمْرُ بِالْقُورِ لَزِمَ انْتِسَاخُهَا وَلَوْ بَارَزَ يَدُهُ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ وَالتَّأْكِيدِ لَيْسَ بِتِلْكَ الْمُنَاطَةِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ دَفْعُ اللَّتَّائِخِيرِ وَالْأَمْرُ أَمَّا مَوْضُوعُ الْقُورِ وَهُوَ مُسْتَعْلَمٌ نَحْوُهَا وَالتَّائِي خِلَافُ الْأَصْلِ فَتَعْنِي الْأَوَّلُ فَتَدْبِرُ (وَقُلْنَا) ثَانِيًا) هَذَا الْأَمْرُ (مَحْمُولٌ عَلَى الْإِضْطِغَاتِ) وَالتَّنْبِيهِ (وَالْإِلَامِ) يَكُنْ مَسَارِعًا وَمُسْتَبَقًا فَهُوَ لَا يَقَالُ إِلَّا فِي الْوَاجِبِ فِي وَقْتِهِ مَسَارِعًا وَعِلْمُهُ نَقْلُ هَذَا التَّأْوِيلِ عَنِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَبِهِ اسْتَدْلُ عَلَى اسْتِحْبَابِ تَحْمِيلِ الْفَجْرِ وَسَائِرِ الصَّلَوَاتِ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَصِلُ لِمَا نَوَّرَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ

لعلنا حين أسلم على عشرين سنة أمسك أربعا وفارق سائرهن وقوله عليه السلام لفروا ذليلى حين أسلم على أختين أمسك
أحدهما وفارق الآخرى فإن ظاهر هذا يدل على دوام الشكاح فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء الشكاح أى أمسك أربعا
فانكهم وفارق سائرهن أى انقطع عنهم ولا تنكهم ولا تملكهم ولا تملك في أن ظاهر لفظ الامسك الاستصحاب والاستدامة وما ذكره
أيضا محتمل ويعتقد احتماله بالقياس الى أن جملة من القرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى في النفس من التأويل وأولها أنا
نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة الا الاستدامة في الشكاح وهو السابق الى أفهامنا

بعدهم الاسفار في الفجر وتوارع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابدان بالظهر ثم انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض
الاستدلال لاحتمال التأويلات الاخرى كما سطره بعد ان شاء الله تعالى (و) قلنا (بالتأويل) الدليل (الدل على الفور شرعا والكلام
في الدلالة لغة) فلا تقرب فيه أنه أن أراد أن الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وإن
أراد أن الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فلزم النقل وهو خلاف الأصل مع أنه يتبعه المقصود فانه حينئذ يحمل الاوامر
الواردة في كلام الشارع على الفور هذا فتأمل وقلنا ارباؤه لو تم لدل على وجوب المسارع في الواجبات كلها موقتات وغيرها
مع أن منها موسعات جازية التأخير الى آخر الوقت اللهم الا أن يخصص ثمنان منها ما هو مندوب التأخير كالظهر في الصيف قطعا
وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت ولا شك أنه لا يجوز التأخير الى ما بعد الموت كما في قوله تعالى
وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فويل لرب ولا آخر حتى الى أجل قريب كفى قوله تعالى انما التوبة على الله
الذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حلل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسيبها الايمان فغاية ما يلزم كون الايمان
واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر قد تدبر وقلنا سادسا لما مراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغاية ما يلزم منه
المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التأخير كما في ظهر الصيف فلا يدل على الفور أصلا ثم الأمر على هذا
يكون للندب البتة فان من أسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر (قال الامام) على ما نقل عن البرهان
أما الشافعية فذهب غلاتهم الى أنه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممثلا لجواز أن يكون غرض الأمر هو التأخير وهذا شر
عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون الى أن من بادر أول الوقت كان ممثلا لقطعها وان أخر لم يقطع بخروجها عن العهدة وهذا هو
المختار وبالحيلة الذي أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فانه يحكم بالصيغة موقع المطلوب وانما التوقف في أنه هل بأتم بالتأخير مع
كونه ممثلا بأصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجا بحان الطلب محقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور وهذا ظاهر محتمل
فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان أول الكلام يدل على التوقف ثم أول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة
وأخره على الخروج والشك انما هو في الاثم في التأخير لا في بقاء العهدة بالواجب فيمكن أن يحمل كلامه على أن الأمر المطلق
للقدر المشترك كاعند الجمهور لكن الشك في أن المبادرة واجب بدليل زائد كالأمم عن القوائم أم لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
وحاصل الدليل أنه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطيا من عن الاثم وعلى هذا النزاع لكن يطالب بالدليل على الشك
في الاثم بالتأخير ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا بدري أنه للفور وللقدر المشترك في المبادرة يخرج عن العهدة بالواجب
قطعا وان أخر لم يقطع بخروجها عن العهدة لانه لا يمكن أن يكون الفور مطلوب باق في اثم التأخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب
في الذمة والمراد بالمطوب في قوله فانه يحكم الخ نفس الواجب فيحكم بانه في أدائه ممثلا والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لأجل
التوقف في تقييده بالفور وعليه حمل كلامه وقررداسه بقوله (وجوب الفور وجواز التأخير مشكوك والطلب محقق فيجب
البدار احتياطيا للثبوت الاحتمال فيه قطعا) (اذلواخر فانه وان أمثل باعتبار ايقاع أصل المطلوب) وهو نفس الفعل (لكنه
يحتل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه) فان الفعل حينئذ حثية نفسه وحثية كونه واقعا في زمان في التأخير ممثلا
باعتبار أنه اداء نفسه واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غير أوانه وقبه نظرها فانه لما احتمل كونه للفور بايقاعه في مؤخر ليس
بايقاع في وقته المقدر شرعا فليس فيه امتثال بنفس الفعل والقضاء عنده ليس واجبا وجوب الأداء فتأمل (قلنا لا نسلم أنه مشكوك)
فان الدليل الاثم قد دل على أنه للقدر المشترك فافهم ﴿مسئلة﴾ (الامر بالامر) بشئ لغية (ليس امرأ) من الآخر (لثاني)

فأما لو سمعناه في زماننا لكان هو السابق إلى أفهامنا (الثاني) أنه قابل لفظ الامسك بلفظ المفارقة وفوضه إلى اختياره
فليكن الامسك والمفارقة السبه وعندهم الفراق واقع والنكاح لا يصح إلا برضا المرأة (الثالث) أنه لو أراد استبداء النكاح
لذكر شرطه فإنه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة وما أحوج جديده للعهد بالاسلام أن يعرف شروط النكاح
(الرابع) أنه لا يتوقع في استمرار العادة أنسلا كهن في بقية الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمنع جميعهن فكيف
أطلق الأمر مع هذا الامكان (الخامس) أن قوله أمسك أمر وظاهره الإيجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ولعله

الغير (على المختار كقوله صلى الله عليه وآله وأحبها وسلم مرهم بالصلاة لسبع) رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن
جده مره وأولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع (فلأمر الصبي من قبل الشارع) وهذا النزاع ليس في مثل قل فلان أفعل كذا
فإنه أمر للثاني من الأمر بالاتفاق كإقتل المصنف في الحائض عن السبي إنما النزاع في مثل مر فلان بكذا وقيل النزاع مطلق
والظاهر هو الأول لأن المصدر بقل الخطاب فيه للثاني والخطاب بقل مأثور بنقله فلا يصح فيه الخلاف أصلا فنقدر (لنا كما
أقول لو كان) هذا الأمر الثاني (لزم معصية العبد عند معصية السيد) قوله للسيد (مرعبدك أن يبيع عبيدي) فلم يأمر
السيد بل بيع لأنه على هذا العبد مأثور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية والأمر بما لم يفعل فأن قلت يلزم انخصر بعصائه عند
العلم بكف والسيد سفير ومعي بعض لكن عصائه غير معتد به لعدم الولاية فلا أمر عليه قلت هذا مكاره فإن العبد لا يقال له لغة
وشراءه عصى أمر هذا الأمر فافهم (واستدل أولا أنه لو كان) الأمر بالأمر أمر للثاني (لكن ذلك) أي مرعبدك أن يبيع
عبيدي (تعد بالأنه أمر لعبد الغير) وتصرف فيه بالاستخدام وأورد عليه أن التعدي أمر عبد الغير من غير توقف على أمر السيد
وههنا أمر متوقف على أمر السيد فللأمر بمجموعة وأوجب أن الكلام في أن المقدار الأمر الصادر للسيد بما رهل هو أمره
منه وحينئذ فلا توقف للأمره على أمر السيد وأمره وعدم أمره سواء في تعلق الأمر بالعبد من الأمر فإمر التعدي قطعاً فلذا
غير المصنف الإبرادوجه آخر وقال (أقول إنما يلزم التعدي لو لم يكن أمر) الأمر للعبد (بالواسطة) أي بواسطة الأمر للسيد فإنه
إذا أمر وجعل السيد سفيراً له فهو إذن دلالة وليس تعداً والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير أنه حقيقة أو دلاله (تأمل) فإنه
حقيق بالقبول (و) استدلل (ثانياً) لو كان ذلك القول أمر للعبد (لكن ذلك مناقض للقول بالعبد لاتباعه) لأن الأمر بشئ
والتهي عنه متناقضان بالضرورة والتالي ما لم يطل (وردت على طيلان التالى لجواز النسخ) أي لجواز أن يكون قوله لاتباعه بعد ذلك
نسخاً له (وهو معنى المناقضة) في الإنشآت وفيه أنه فرض هذا النهى مقارناً لذلك القول فيكون مناقضاً وهذا من الكلام ليس
كذلك بالضرورة فإن العقلاء يفعلون هكذا (قالوا فافهم ذلك) أي كون أمر الأمر الأمور (من أمر الله رسوله صلى الله
عليه وسلم) أمر الملك وزره بأن يأمرنا) والأمر على منوال واحد فيكون الكل كذلك (قلنا) إنما فهم ذلك (بقرينة أنه) أي
الرسول أو الوزير (بمعنى) ومعبر لأمر الله أو الملك ولا كلام فيه فافهم (مسألة) إذا تكرر أمران متعاقبان غير متعاطفين
فقبل ما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم (ولا صارف) من التأكيد (من تعريف) نحو حصل الركعتين صل الركعتين
(أو غيره كسقى اسقى فإنه) أي فإن كل واحد من الثلاثة (مؤكد اتفاقاً) أما الأول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين
وأما الثاني فلأن العادة معرفة عين الأول وأما الثالث فلدلالة قرينة جريئة كالحاجة في المثال المضروب وهي تندفع بالأول
(فقتل) الأمر الثاني (تأسيس) جزاء لقوله إذا تكرر (المطلوب) ههنا (الفعل مكرراً) فالوجوب وجوباً (وقيل) الثاني
(تأكيد) للأول (والمطلوب المرة) من الفعل فالوجوب وجوب واحد واختاره الشيخ أن الهمام (وقيل بالوقف) فلا يدرى
أيهما واقع (للاول) أي القائل بالتأسيس (أن وضع الكلام للإفادة) الجديدة (لأننى الوهم كفى التأكيد) فالتأسيس
هو الأصل فهو أولى (وهو معنى مقال الأمدى أن فى التأكيد مخالفة ظاهر الأمر من الوجوب) الفعل مرتين (الغیره) أي
الوجوب مرة (فما قيل) في حواشى مرزبان (لا يلزم فى التأكيد استعمال صيغة الأمر في غير معناه) حتى يكون مخالفة
الظاهر (لأن زيد الثاني في جازم زيد يبدل الاعلى ما دل عليه) زيد الأول متدفع إذا مر خلاف الفرض من وضع التركيب
وهو إفاضة الفائدة الجديدة ولاشك أنه في التوكيد لا يحصل البتة (وفيه) أي فى الدليل (ما فيه) لأن أمالة إفاضة التركيب فائدة
جديدة انتهى في غير التكرار وأما في التكرار فالغلبة للتأكيد ودفع الوهم (والثاني) أي القائل بالتأكيد (كثرة التكرار

أراد أن لا نسلك أصلاً (السادس) أنه ربما أراد أن لا يتكهن بعد أن قضى من وطرا فكيف حصره فبهن بل كان ينبغي أن يقول أنك أربعاً من ثبوت من نساء العالم من الاجتبات فانه عندكم كسائر نساء العالم فهذا أو أمثاله من القرائن ينبغي أن يلتفت اليها في تقرير التأويل وورده وأما هذا لا يبطل الاحتمال لكن المجموع يشكل في صحة القياس المخالف للظاهر ويصير اتباع الظاهر بسببها أقوى في النقص من اتباع القياس والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين والا فلسنا نقطع بطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن وإنما تصد ندليل الطريق للمجهدين (مسئلة) من

في التأكد والظن تابع للأغلب (ورج) هذا الرأي (بان الاصل برائة الذمة) و يوافقه التأكد اذ فيه الذمة مشغولة باحد بخلاف التأسيس فان فيه وجوبين (وعرض بالاحتياط) فانه في التأسيس اذ بالعمل به يفعل مرتين وبالعمل بالتأكد يفعل مرة وفي الاول انطوى عن العهدة بيقين وفي الثاني احتمال الالتم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد كصوم فلان من شهر رمضان وقد غم لفته فلو رالها لول وأما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في أنه من شعبان أو شهر رمضان وههنا يمكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اثباته لا يعارضه شيء فتدبر (وفي العطف) أي فيما اذا كان الثاني معطوفاً على الاول يكون الثاني (التأسيس) فوجب الفعل مرتين (وهو الوجه لان التأكد فيه) أي في العطف (لم يعد فمعملهما الا من خرج من خارج) بصرفه الى التأكد (مسئلة) اذا أمر بفعل مطلق فال المطلوب فيه (المأهية من حيث هي) ولو في ذين فرداً فان قلت فعلى هذا المطلوب في الأمر بآداء الدين آداء الحقيقة من حيث هي ولو في ذين فرداً فال مورد عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الذين تقضى بأمثالها لان العين غير الدين حقيقة وان أعظمه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والالتم الاستبدال قال (ومعنى قولهم الذين تقضى بأمثالها) انما تقضى (بأفراذها مثلاً) لأن الالتم أن أوصاف في الذمة والمؤديات أفرادها (لا) انما تقضى (بمهورات معينة كالأمانات) فانها معينة انما يجب على الامين آداؤها والفعل فيها الالتمها وأوصاف على الذمة وبعبارة أخرى ان الواجب على المدين أمره بطلب وهو الدرهم الموصوف مثلاً فال مورد هو الالتم وهذا مغايرة لمخواتم النفاذ فهو غيره وان كان انطوى عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة وهذا وجهه ان انطبق عليه عبارة المشايخ والفروع الفقهية فقليل عطامة الدلائل التفصيلية الفقهية (وقيل المطلوب الجبرئ الحقيقي واختاره ابن الحاجب) ولا ينافي ما ذهب اليه أنه يحتمل التكرار لأنه حينئذ المطلوب جزئان حقيقيان مجازاً فتأمل فيه فانه موضع تأمل (لنا ما تقدم في المبادئ الكلامية) من وجود المأهية المطلقة فيصير طلب الجاهداً ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب اتحاد المأهية لأن مقتضى قائم فان المبدأ المأخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والالتقرب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الأول (أقول) لنا (أيضاً) لو كان الجبرئ الحقيقي مطلوباً وكان ضرباً مجزئاً لأنه لما يصح طلب المأهية من حيث هي لا بماها لم يصح طلب الفرد المنتشر أيضاً لذلك ولا طلب العين أي معين كان لأنه مطلق الشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعيينه والتي لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاجمال كذا في الحاشية (قافهم) وربما عني كون المتعين غير معلوم قبل الوجود ويستندنا العلم الفعلي فالأولى أن يقال ان المعين غير معلوم لثبته بالضرورة ثم انه لما قلنا ان يقول المطلوب المعين أي معين كان وهو المطلق وليس هو كالمأهية فانها على زعمهم ممتنع عن حقيقة الاعيان بخلاف المعينات فانها تصلح للوجود والمكافئة بحرفي الاثبات الواحد منها وهي معلومة بالوجه فلا اجمال أصلاً وهذا أقرب مما ذهب اليه من حيث انما سعى لضرباً وقع ضرباً قائماً فيه فانه يلزم حينئذ أخذ المرفق بمفهوم الامر وقد نهى عنه ابن الحاجب واتباعه (قالوا المأهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب) لأن طلب الحال باطل كما جرى في المبادئ الاحكامية (أما الاستحالة فلان كل موجود مشخص جزئياً لأن الوجود بدون الشخص غير معقول) (والشي من المأهية الكلية مجزئاً قلنا فرق بين الالتم شرطية وبشرط لاثبتة اذا حصلت عليه أنه ليس بشيء وقد فصل في التسليم) ونحن نذكر القدر الذي يكفي لتقرير الجواب فاعلم ان المأهية اعتبارات اعتبار كونها بالشرط شيء أي الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وهي ليست ذاتها كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وهي بعينها الموجودة في أطوارها

تأويلاتهم في هذه المسئلة أن الواقعة وما وقعت في اشداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء فكان على وفق الشرع وانما الباطل من أن كفة الكفار بما خالف الشرع كالجوع في صفقة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول اذا سلم هذا أمكن القياس عليه لان قيامهم بقضى اندفاع جميع هذه الاتكحة كإرتكاح أجنبيتين ثم حدث بينهما اخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتخير ومع هذا فنقول هذا بناءً تأويل على احتمال من غير نقل ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الاسلام بشهده أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة وهم الناكحون ولو كان جائزاً لفارقوا عند نزول الحصر ولا وشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى

فهي الواحدة اذا تعينت بتعين وهي الكثيرة اذا تعينت بتعينات وهي الكلى وهي الجزئي واعتباراً أخذها بشرط لاشئ أى بشرط عدم عروض العوارض وهي بهذا الاعتبار لاحظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ أى بشرط كونها معرضاً للعوارض وهي الأشخاص الموجودة للماهية من حيث هي نفسها وهي الموجودة بوجودها وهي مدومة بعدمها أيضاً وإذا عرفت هذا فقول كل موجود مشخص أن أراد أن كونه شخصاً جامع الوجود فلم والماهية لا بشرطه أى أيضاً شخص بهذا المعنى وفي الكبرى أن أريد الماهية مع قيد الكلية فسلم أيضاً لكن لا يلزم أن يكون الوجود معاً للماهية المقيدة بالكلية ولا ساق وجود الطبيعة وإن أراد كونه مشخصاً عن ان الشخص داخل فيه فممنوع وكذا أن ارد في الكبرى الماهية التي تكون معرضة للكلية ولو في حين فهي ممنوعة لأن الماهية بشرط شئ التي تصير جزئية مشخصة وههنا من الكلام محل الكلام ثم إن هذا غير وافي فإن المطلوب من الأمر ما هو عرض جزئية فليس له وجود عند الفاعلين بوجود الطابع أيضاً بل الحق أن يقال أن الماهية لا بشرط شئ محمولة على الأفراد قطعا وموجودة بوجود الأفراد وبالعرض كما يقال اذا وجد انسان يكتب وجد الكاتب المطلوب بالأمر هو هذا النوع من الوجود وهذا عند وجود أعراف وان لم يكن وجود حقيقة أولاً وبالذات ثم انهم لو ذهبوا إلى ما ذهب مشايخنا الكرام رحمه الله أن المطلوب الفرد الواحد المعنوي بعنوان الماهية لا بشرط شئ استراحوا من هذه التكاليف فإن الفرد المطلوب موجود بالضرورة وإن كان العنوان عرضيه وغير موجود حقيقة بالذات فتأمل فيه **المسئلة** الاتيان بالمأمور به على وجهه كما طلب مع الشروط والاركان (هل يستلزم الأجزاء) أم لا (فان فسر) الأجزاء (بالامتثال ثم) يستلزم الأجزاء (اتفاقاً) لان الامتثال الاتيان بالمأمور به على وجهه لا غير (وان عرّف بسقوط القضاء) عن الذمة بتحقيقاً وتقديراً كافي العبد ونحوه (فالمختار) عند الأصوليين كلهم (أنه يستلزمه) ولا فاعلى الذمة (وقال عبد الجبار) المعتزلي (لا يستلزمه) ولا بعد من الحكم أن يبقى الذمة مشغولة بأداء ذلك الواجب المؤدى ويطلب القضاء وقيل مذهبه لا بعد أن يثبت في الذمة مثل الواجب المؤدى وبسببه قضاء وعلى هذا التراجع لفظي وهو أولى من جهة أن عدم اشتغال الذمة به بعد أدائه بديهي لا يلحق بحال عاقل أن يتقوه ما كانه فضلاً عن أن يتخذ مذهباً لكن عبارات العلماء الكرام ذوى الأبدى والابصار تنادى أعلى نداء بكون التراجع معنوا فهو الحق بالقبول ويجعل قول عبد الجبار من جهة غلبة الهوى على العقل هذا (لنا) أولاً كما أقول لابقاء للاقتضاء بعد الاتيان في اللغة والعرف بالضرورة في المعاملات كما دأب الدين والأمانات فلا يطلب بعده في الأوامر المتعلقة بهذه المعاملات (فكذلك في غيرها) من العبادات فلا يبقى الطلب بعد الاتيان (لان الوضع واحد) في الأوامر كلها وإذا لم يبق الطلب والاقتضاء فلا شئ على الذمة فلا قضاء ولنناقش أن يقول هب أن أوضاع الأوامر واحدة لكن عدم بقاء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها أمورا بها بل لأمر خارج هو أن المقصود هناك وصول المال مرة مجبراً للحق ولا كذلك العبادات فان المقصود هناك الفعل فيجوز أن يطلب مرة بعد أخرى فتأمل فيه فانه موضع تأمل (و) لنا (ثانياً) لو لم يستلزم الاتيان على وجهه سقوط القضاء (لم يعلم امتثال أبدأ وهو مطلق اتفاقاً) أما الملازمة فلا لأن اقتضاه باق (بعد) أي بعد الاتيان والامتناع يمكن محالاً لمطالبة القضاء (اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بأمر آخر) فانه يكون واجباً مستقلاً لاقتضاء الأول وإذا كان الاقتضاء باقاً (فلم يكن إتياناً به على وجهه) فلا يكون امتثالاً (واللخصم أن يجادل بأن عند عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالأمر الأول كذلك عند الاتيان به كذلك) أي على وجهه (فبقاء الاقتضاء بحسب القضاء لا يتناقض العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه) وهو اتيان بالمأمور به كما أمر مع شرائطه وأركانها فالاقتضاء للفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق (تدبر) وفي لفظ المجادلة إشارة إلى ضعف الإبراد وهو نلهاه رفته فرق بين عدم الاتيان والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الأول

وأن تحموا بين الأختين إلا ما قد سلف أراد به زمان الجاهلية هذا ما ورد في التفسير فإن قيل فلو صرح رفع حجر في الابتداء هل كان هذا الاحتمال مقبولا قلنا قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث استقل بحجة فلا يدفع بمجرد الاحتمال ما لم ينقل وقوع نكاح غيلان قبل زول الحجر وهذا ضعيف لأن الحديث لا يستقل بحجة ما لم ينقل تأخر نكاحه عن زول الحجر لأنه إن تقدم فليس بحجة وإن تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره (مسئلة) قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسئلة الإبدال

فلا سقط وجب القضاء بخلاف الثاني فإنه إذا سقط مطالبة الأداء ولم يبق شيء في الزمة فأي شيء يسقط بالقضاء وإن قيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفرغه فهو واجب مستقل لأنه قضاء وإن سمي هذا قضاء صارا النزاع لفظيا فافهم (و) لنا (ثالثا) لو لم يسقط القضاء وتبقى مطالبة (لم تحصل الحاصل) فإن الأمور به قد حصل فأي شيء يطلب بعده (قبل الثاني ليس نفس الأول بل مثله) فليس ههنا التحصيل الحاصل (وأوجب بأن المطلوب الطبيعة الكلية) للفعل وقد حصلت أولا لا تباين فلو طلب بعده لم يطلب التحصيل الحاصل (لا الخصوصيات) أي ليس المطلوب خصوصيات الأفعال حتى يكون الثاني مثل الأول (أقول) استحالة تحصيل الحاصل في الطابع (الكلمة ممنوعة فإنه ليس) بتحصيله (بذلك الحصول) حتى يكون محالا (بل في ضمن فرد آخر) غير الثاني (على أنه لو تم) ما ذكره من أن المطلوب في الأمر الطبيعة الكلية (لم يتحقق القضاء) أصلا لأنه فرد من أفراد الكلي المطلوب بالأمر فيكون تابعا للأمر به ويمكن دفع هذه العلة بأن المراد بالطبيعة الكلية هي الحاصلة في وقتها وهذا التقيد لا ينافي الكلية وحينئذ الطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل الحاصل كذا في الحاشية ويمكن أن يقرر الكلام على ما مر بأن المطلوب بالأمر تباين الطبيعة في وقتها فإذا أتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لم تحصيل الحاصل فإنه لا يسقط العهدة الأولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فلا يسقط مرة أخرى لوقوعه (و) لنا (رابعا) القضاء استدراكا لمافات من المأمورية (والمفروض أنه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء) فلا استدراك فلا قضاء (وربما يجمع أن القضاء ذلك) أي استدراك ما فات (بل القضاء التباين على ما وجب أولا بطريق الزوم) وكيف يكون استدراكا لما فات عند من وجب من غير فوت ولك أن تقرر الدليل بأن تباين مثل ما وجب أن كان لا يسقط ذمة كانت مستغولة فلا شغل إنما الشغل إذا فات منه شيء فحينئذ يكون مسقطا وإن لم يكن لا يسقط ذمة فهو واجب برأسه لقضاء الأول في شيء وإن سمي به فالنزاع لفظي وظهر أن استدراك ما فات من لوازم القضاء فقط فافهم عبد الجبار وأتباعه (قالوا لو كان) التباين بالمأمورية على وجهه (مسقطا) أي القضاء (لكن المصلي ينظر الطهارة) أي ما سقط عنه الطهارة (فإنه لا يسقط عنه الطهارة) (لأنه لا يسقط عنه الطهارة) (ببقين الطهارة فلم يفعل) مع اليقين بها (فإنه) لأنه ترك المأمورية وهو الشئ الأول (وإن كفي الظن) في الصلاة الأمور بها (فقد أتى كما مر فيسقط) القضاء وهو الشئ الثاني (والجواب أولا) أقول الأمر بالطهارة الواقعة (أي بخيار شفا) ثالثا هو أن الأمور بها الصلاة مع الطهارة الواقعة لكن الظن بقيامها كافي (وحجة الظن لأنه داسل المطابقة فإن كان مطابقا) للواقع (فذلك) كافي (والواجب القضاء) لأنه لم يؤد المأمورية مع شرطه (وإنما يأثم بعد الظن) لأنه هو المقدور وانطفاه ليس من تقصيره (كنهطوا والنسيان) يسقط بهما الأمر وأفهم (و) الجواب (ثانيا) يجمع بطلان سقوط القضاء لأن المسئلة خلافية فلا حد أن يلتزم السقوط ويقول الأمر كان بها ظن الطهارة (الآن) المسئلة (عند الجمهور اتفاقية) فلا تأتي هذا الجواب من قبلهم (و) الجواب (ثالثا) أن القضاء واجب مستأنف بأمر آخر وليس قضاء حقيقة (و) الجواب (الأول قد سقط) الظاهر أن هذه أجوابا بخيار الشئ الثاني يعني أنه كان مأمورا بالأداء على ظن الطهارة وقد أدى فقد سقط القضاء أيضا قد سقط وهذا واجب آخر (كذا في المختصر وفيه ما فيه) لأنه لم يعهد في الشرع القبح مثلا فرض غير الأداء والقضاء ولو سلم فقل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا الثاني في غاية السقوط فإن القضاء إنما شرع لاستخلاص ذمة قد اشتغلت بالواجب فلما وجد بخلاف ما نحن فيه لأنه إذا سلم أن طان الطهارة أدى كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء اسقاطا له وقد يجاب أولا بأن هذا أدعرت على أداء الأول بالأمر والثاني من غيره وهذا غير دافع لإرادته لم يعهد هذا الترتيب في الشرع أصلا وإن قيل أنه وجد هذه الصلاة كان استشهادا بالنزاع فيه وثانيسا به قضاء ولو جاز فليس هذا من غير المعهود وهذا

حيث قال عليه الصلاة والسلام في أربعين شاة فقال أبو حنيفة الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتهما من أى مال كان قال فهذا باطل لان اللفظ نص في وجوب شاة وهذا رفع وجوب الشاة فيكون رفع اللفظ نص فان قوله وأما الزكاة فلا يحجب وقوله عليه السلام في أربعين شاة بيان الواجب وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضي عندنا فان وجوب الشاة إنما يسقط بتجوز الترك مطلقاً فأما إذا لم تجز تركها لا يسقط بغيره ما هنا فلا يخرج الشاة عن كونها واجبة فان من أدى خصلة من خصال الكفارة المحيرة فيها فقد أدى واجبها وان كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب واللفظ نص

في غاية السخافة فانه لا كلام في اسمية والمؤدى الثاني ليس قضاء حقيقة ولا أداء فإزعم غير المهور قطعاً ثم ان الموجب للاداء تاسياً قد اتفقوا على انها تؤدى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم (و) الجواب (رابعاً) على ما قيل الامر بظن الطهارة مادام الظن باقياً والافاتين (المثل) بهذا أيضاً اختياراً للشيء الثاني لكن لا مطلقاً بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطؤه وان كان خطأ في الواقع فبعد ظهور الخطأ بازم القضاء ولا ثم لأنه غير مقصر فان قلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلاة بظن الطهارة وقد أدى بها فوجب القضاء ما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء بسبب آخر وقد مر أن القضاء بالسبب الاول وأما لأن الماتية به انقلب فاسد الظهور فساد الظن وكانت الصفة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان العمل متى صار مسلماً الى صاحب الحق الذي هو أكرم وأرحم على العدل لا يجعله معدوماً ومجموعاً من ديوان الثواب قلت ان الصلاة المؤداة ليست بصحبة ولا فائدة بل حالها موقوفه فان استمر الظن تكون صحبة والافتقار الى التوبة وقوله في الاحتادان للفتى أجراً ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فانه يخرج حرمه موقوفاً فافهم (أقول لوم) هذا الجواب (لم يكن فرق بين الظن الخائف) للواقع (والمطابق) له لان الامر ليس الا بظن الطهارة الباقي على ما سلم فلهذا الظن ان كان خطأ ولم يظهر الى أن مات فماتاً مثل فلان أن يكون الاجر في الخائف والمطابق على التوبة (وقوله في الاحتادان للفتى أجراً وللصبي أجر بن) مطابقاً لحديث يحيى في الصحيحين اذا حكمها كتم فاجتهد ثم اصاب فله أجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله أجر واحد (يدل على خلافه) لانه يوجب عدم المساواة في الاجر (فتدبر) وهذا قياس بعمل جزئي على اخراج حكم كلي واجب العمل الى يوم القيامة فان اصابة الحكم المطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل أو الامارة عليه فالحظا فيه العقوبة عنه فلا بعد في افتراق الاصابة والخطأ وأما العمل الجزئي فلا يعتبر فيه الخطأ وقع الخرج العظيم وليس يمكن الاحتراز عنه مع عدم وجود الاخلاص الموجب للثواب الا ترى العمل على حكم خطأ يخرج بالاحتياط لا ينقص من الاجر شيئاً فكذلك هذا فافهم

(الفصل في التمسك بقضاء كف عن فعل حتماً استعمال واستخراج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الامر (وأورد) نحو) كف عن الزنا) فانه اقتضاء للكف عن الزنا الذي هو الفعل حتماً مع أنه أمر (وأجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه (فعل هو مأخوذ اشتقاقاً للمقتضى) ومأخوذ اشتقاقاً كف الكف وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاماً لكن لما كان مشتملاً على قيد ائتم قال (أقول الأقرب) في الجواب (أن في كف وان كان الاقتضاء بالصيغة) لأن صيغة الامر موضوعاً للاقتضاء (لكن اقتضاء الكف ليس بها) أى بالصيغة (بل) الاقتضاء بالكف بالصيغة (في لا تزني وهو) أى الاقتضاء بالصيغة هو (المراد) في الحد فافهم (وقيل) في الجواب كف عن الزنا (باعتبار الاضافة الى الكف أمر) فانه طلب (و) باعتبار الاضافة (الى الزنا) وهذا الجواب على تقدير أن يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الأصول لم يتعلق به (وحدود التعريف بالمقابلة الى الامر بالمقابلة) فالتعريف على منوال تعريف القاضي قول يقتضى طاعة اللهى بالكف عن النهى عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء والقول لمن دونه لا تفعل أو ارادة الكف عن الفعل ويرد عليها مثل ما ردتهالك ويدفع على ما دفعه ثمة (ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم) استعلاء نحو قوله تعالى (ولا تقتلوا) أو لادكم من أمدلاق ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً (الكرهية) نحو قوله صلى الله عليه وسلم (لا يمكن أحدكم ذكره بينه) وروى مثله في الصحاح (النساء) نحو قوله تعالى (لا تزغقلوبنا) بعد اذهديتنا (الارشاد) نحو قوله تعالى (لأنسألأعن أشياء) ان تبدلتم كسؤمكم الظاهر من شأن نزوله أنه التحريم (التخفيف) نحو قوله تعالى (ولا تمدن عينيك) بيان العاقبة بنحو قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلاً اليأس) نحو قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) وقد يجي علمان آخر كالسوية والتهديد والالتباس (والخلاف

في أصل الوجوب لافي تعيينه وتصنيفه ولعله ظاهر في التعيين محتمل للتوسيع والتخيم وهو كقوله وليس ينسج بثلاثة أحجار فان إقامة المردم مقامه لا يبطل وجوب الاستبراء لكن الحجر يجوز أن يتعين ويجوز أن يتغير بينه وبين ما في معناه نعم انما يسكر الشافعي هذه التاويل لا من حيث انه نص لا يحتمل لكن من وجهين أحدهما أن دليل الحصر أن المقصود سد الخلة ومسلم أن سد الخلة مقصود لكن غير مسلم انه كل المقصود فعله قصدم ذلك التعبد بالشرع الفقير في جنس مال الغني فالجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات منهاها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة

في أنه هل له صيغة (موضوعة بازاء قضاء الكف الحتمي (و) الخلاف (في صيغته أهي ظاهرة في الحظر دون الكراهة) كما عليه المعبرون من أهل الاجتهاد والاصول (أو بالعكس) من أهم أظهاره في الكراهة دون الحظر (أو مسترك) لفظي بينهما (أو) متواط موضوع (للمسترك) بين الحظر والكراهة (أو) هي (موقوفة كما تقدم في الأمر) خبر لقوله والخلاف يعني الخلاف هنا كخلاف ثمة (ونقل الاستاذ الاجماع على أنه للحظر بعد الوجوب) لا كما اختلف في الأمر الواقع بعد الحظر (وربما يمنع) الاجماع في مخالف فيه (وقد توقف الامام فيه وهذا انما يتيسر لو أبدى عدم صحة نقل الاجماع) (مسئلة * انتهى هل يدل على الفساد) وهو عدم ترتب الحكم عليه (لغة) أم لا يدل (المختار لا) يدل لغة عليه وقيل يدل (لأن أن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس) المدلول (في لفظ النبي سوى طلب الترك) حتما (وهو لا يستلزم ذلك) أي عدم ترتب الأحكام (قطعا) وكيف لا ومن البين أنه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتب أحكامه لكن لا تفعل ان فعلت فاعتقل لم يعد منافضا للغة وعرة ولم يحكم بتغير النبي عن موضعه وانكار هذا مكارهة القانون بالفساد لغة (قالوا الامام يقضي الصحة) وهو ظاهر جدا فإنه لا يأمر عاقل بأمر لا يكون هو صحيحا ومعتبرا عنده (والنهي نقضه وهو مقتضى النقض نقض المقتضى) فقطضي النبي نقض مقتضى الأمر وهو الفساد (والجواب أن المتقابلين لا يجب تعاقب أحكامهما) فلانسل من مقتضى النقض نقض المقتضى فيجوز أن يكون مقتضى الأمر الصحة مع غير مقتضى النبي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الأمر ايقاع الفعل ولا يكون واقعا الا المترتب الا أنار بخلاف النبي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الا أنار فافهم (على أن لا لاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعان المتقابل) حينئذ يجوز أن يكون الأمر مقتضى الصحة والنهي لا يكون مقتضاها وفيه أيضا تناف في الأحكام وفيه أن المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الأمر الصحة فيكون مقتضى النبي منافيا وهو الفساد فان منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والافليس في اليد منع فتدبر وقد يجب بان غذا قياس في اللغة ورد بان استدلالا باستقراء أعمال المتنافيين فتدبر وقد يجب أيضا منع اقتضاء الأمر لغة الصحة فانه لطلب المأخذ ولا وجوب ترتب الأحكام وانما يجب شرعا وعقلا وفيه أنه لطلب الأيقاع للأخذ في العين وظاهر أن الوجودية هي ترتب الثمرات والآثار فهو مقتضى لترتب الثمرات في نظر الأمر والمأصحه منه طلب الأيقاع فتأمل فيه (مسئلة * انتهى هل يدل على الفساد شرعا) أم لا (المختار من) يدل مطلقا في العبادات والمعاملات (وقيل يدل في العبادات فقط) دون المعاملات (واليه مال) الامام حجة الاسلام (الغزالي) والامام (الرازي) وصاحب هذا المذهب فائلا بعدم دلالة في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لأنه ان أراد الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطالان في اصطلاحنا ففيه أن الحنفية ذهبوا الى أنه لا يقتضي الفساد بل يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت أم ومعاملات وسختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار من وان أراد أنعم من أن يكون الفساد بالذات أو بالغير وهو ما وجب ارتكابه الاثم لأجل الذات أو مقارنة وصف أو مجاور فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فانه لم يذهب أحد الى نفي هذا الفساد ولوق المعاملات فان قلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النبي عن الذات لا لأجل الوصف كما صرح به في المختصر قلت نقل ههنا حاشية مفيدة لكون النبي مطلقا سواء كان لذاته أو لأجل الوصف وأيضا لا يصح تعلق النبي لذاته عندنا بالشرعيات فلا تدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول وههنا ولا جواب عن هذا البحث الآن يقال المراد أن النبي بما هو نهي من غير ملاحظة قرينة صارفة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني دلالة الا في العبادات وأما في الشرعيات وان كانت لا تدل عندنا الا ان الشرعية صارفة عنه فتأمل فانه موضع تأمل

الثاني أن التعليل بسد الخلة مستتب من قوله في أربع شائسة وهو استباط يعود على أصل النص بالإبطال أو على الظاهر بالرفع وظاهر وجوب الشاة على التعيين قارأ معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لأمعنى له لأن العلة ما يوافق الحكم والحكم لأمعنى له لا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضا عندنا في محل الاجتهاد فإن معنى سد الخلة ما يسبق إلى الفهم من إيجاب الزكاة للفقراء وتعيين الشاة بحيث أن يكون للتعدد كما ذكر الشافعي رجة الله ويحتمل أن لا يكون متعين لكن الباعث على تعيينه شيان أحدهما أنه الأسير على الملأ والأشهر

(النساء أوله) لعل علماء الأوصار في الأعصار يستدلون على الفساد انتهى مطلقا عبادة كانت أو معاملة فلا تلته على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجي أن هذا مسلم في غير الشرعيات أما فيها فغير مسلم ولوجعل الذي أنه بما هو موع قطع النظر عن الفرائض الخارجية يدل على الفساد فلما حصل أن علماء الأوصار كانوا يستدلون بنفس انتهى على الفساد لأنه يحتاجون في الفساد لغيرة إلى القرينة الصارفة فهو للفساد شرعا لكن استدلال الحنفية على كونه للصفة الذاتية والفساد لاجل الوصف أن تم يدل على أن مقتضى نفس انتهى في الشرعيات ذلك مع أن الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل (و) لنا (أي بالحكمة) الناهية تقتضي قبح المنهي عنه فإن الحكم إنما ينبئ عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكم لا يترتب عليه الثرات أصلا فلزم الفساد فيه أن حكمته الناهية إنما تقتضي مطلق القبح لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وإن استعين بان المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته نفسه أن ذلك فيما إذا أطلق الدال مطابقة له أفراد كاملة ونافضة ينصرف إلى الكامل وأما ههنا فاللهي ليس موضوع القبح ولا الفساد وإنما يلزم الضرر وحكمة الناهية فهم من باب الاقتضاء أو الدلالة الالتزامية التابعة ولا انصراف فهما إلى الفرد الكامل بل يتكشف لنا أن شاء الله تعالى أن حكمته الناهية المقتضية لكون المنهي عنه ممكنات تدل على النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانتظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا (قال الولد) النهي على الفساد (لأننا نصريح العصة) وهو باطل فأننا علم قطعا قال الشارع لا نطلق في الحضي وإن طلفت يقع ويتربط أحكامه ولو فعلت عاقبت كل محجبا (والجواب منع الملازمة) فإن التصريح بالصحة بغيره وثان أن تقرير دليلهم بأنه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا لمفهومه عند العقل كإمكان التسليم مناقض لمفهومه إلا سعد عند العقل مع أنه ليس كذلك لعدم القطعي بما ذكره لكن في بطلان الثاني تأمل المقتصرون على الفساد في العبادات (قالوا العبادات ما مور بها فلا تكون منها غيرا) للتضاد بينهما (والجواب يجوز أن يكون النهي راجعا إلى الوصف) فتكون ما مور بها بالذات وإنما النهي عنها لاشتغالها على الوصف (فلا تضاد لتغاير المحلين) للأمرية والتهية وهذا الجواب إنما يشتمل من منكر استدعائه الفساد مطلقا أو ما من قبل مدعي الفساد هذا إنما ينبع أن الفساد لازم في العبادات المنية وأما أنه ليس في المعاملات فلا يدل عليه أصلا بل يجوز أن يكون هناك الدليل أن آخر قد ندر (على أن المعاملات قد تكون واجبة) أضاف في ما مور بها فلا تكون منها عنها كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بأن المعاملات بعض منها غير ما مور به فيجوز أن يكون منها غيرا بخلاف العبادات فإن كلها ما مور بها فتفتني النهي كذا في الحاشية ويرد مثله على أصل الدليل فإن العبادات منها ما هي مندوبة فلا تكون ما مور بها إلا أن أرادنا ما مور به أهم ثم قال بهذا يندفع أن المعاملات مباحة فلا تكون منها غيرا للتعدد ولا يظهر وجه الدفع إلا أن منها ما هي حرام فتعلق به النهي وفيه نظر ظاهر فإن دعوى المستدل أن النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في الأمورية والنهي والمعاملات غير ما مور فتوجه الكلام فثبت أنها غير ما مور لكنها مباحة لئلا يفتن في نفسه النهي فإن أراد أن منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيه أيضا وهو خلاف مذهب المستدل ومنه النقض وإن أريد أنها حرام لاجل الوصف فتكون مباحة لأنها فالتب مصاد لها وإن فرق بأن الإباحة لذاتها والنهي الوصف انقلب على أصل الدليل وجواب النقض لا بد أن يكون بحيث لا ينقلب أصلا قد ندر فحينئذ قد بان لك الجواب العنيدة وأحداث التغاير في المحل وشيد أن كان الاستدلال الشيخ ابن الهمام أن المقصود في العبادات الثواب فإذا نهى عنها صار تركها هو جبا العقاب فلا العبادات عن تركها بالنهي فلا تكون مشروعة أصلا وأما المعاملات فلا بعد أن يقول الناهي جعلت هذا الشيء مباحا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت عاقبت لا تخول المشروعية الذاتية عن قائدها في الدنيا وإن كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فإن حكمه الملأ وشب مع

في العبادات كما عين ذكر الحرفي الاستعانة به أكثر في تلك البلاد وأسهل وكما يقول المقلون وجبت عليه كفارة اليمين تصدق بعشرة أمداد من البر لأنه يرى ذلك أسهل عليه من العتق ويعلم من عادته أنه لو خير بينهما لاختار الأكل على الاعتاق ليسره فيكون ذلك ناعشاً على شخصه بالذکر والشأن أن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها إذا القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضاً ولكان حكماً بأن البدل يجري في الزكاة فهذا كله في محل الاجتهاد وإنما شتمت عن طبع من لم يأمن بتوسع العرب في الكلام ولحن اللفظ نصافي كل

الحرمه والعبادات ليس لها عشرة ذنوبية بل ثمرتها تكون الثواب لا غير وقد اتقدم بالنهي فلا يصح وقال مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادات صحيح وينبغي أن تكون للمعاملات أيضاً كذلك فإن النافي للصحة متحقق وهو انتهى وما ذكره من المثال فقه دليل صارف عن مقتضى النبي . ويقول هذا العبد ما ذكره الشيخ إن الهمام مندفع فانه هذا المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم أنه ينافي تعلق النبي الذي هو بعبه العقاب فانه يجوز أن يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جازنا أن يكون الشيء عبادة ومشرعاً في نفسه ويكون منها ما هو غير مشروع وصفه فإذا أتى المكلف بهذا الفعل اسحق لان يعطى أجر نفس الفعل ويعاقب على أتائه وصف غير مشروع وأن لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة لاشتماله على وصف غير مشروع فليس بعيداً أن يقال أن ملازمة الارتكاب بالنهي عنه أبطل أجزأه (١) لكنه سقط الدفعة المشغولة بها بوجودها فالسقوط عن التمسك بفعلها وهو نحو من الثواب وإذا عرف الحال في العبادات في المعاملات بالطريق الأولى وما ذكره مطلع الاسرار الالهية أن النافي للصحة متحقق في المعاملات وهو انتهى فلا يفقه هذا العبد فإن النبي في الشريعات مطلقاً أو المعاملات فقط مقتضى الصحة فكيف يكون نافيها من ادعى فعله البيان فافهم وهو أعلم بالصواب ﴿مسئلة﴾ النبي عنه لا يكون ممنعاً مطلقاً أو عن المكلف عندنا خلافاً للأئمة الثلاثة) مالم ين أنس ومحمد بن أذريس الشافعي وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وبأنافي جوارهم (لأنه) أي المنهي عنه (مقدور) لأن النبي تكليف بالكف والمكافيه مقدور فالكف مقدور والقدرة على أحد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وأيضاً النبي طلب الكف باختاراً للمكلف فيكون المكفوف عنه مقدوراً (ولاشئ من المنع بمقدور) وهذا ضروري فالنهي عنه ليس ممنعاً (وأورد) ولأنه ممنع بهذا المنع (وهو) أي طلب الكف عنه (ليس بمحال) وإنما المحال طلب الكف عن المنع بغير هذا المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول) فانه ليس ممنعاً وإنما المنع يحصل الحاصل يحصل مغاير لهذا الحصول فالفعل كان مقدوراً قبل ورود النبي وأعماله يبقى مقدوراً بالنهي فلا استحالة (كذا في شرح المختصر) ولا يخفى جوابه فإن الكلام في المنع لانه ولا يصح فيه أنه ممنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب أو ممكن وعند ورود النبي صار ممنعاً وهذا انقلاب محال بل المحال محال دائماً (أقول يلزم أن يكون النبي سلباً للقدرة) لأن الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور (وفيه انقلاب حقيقته) أي حقيقة النبي (لانه امتناع عنه بالاختيار بالضرورة) والآن يصير امتناعاً بالضرورة (هذا خلف) وبعبارة أخرى حقيقة النبي طلب الكف بالاختيار والمنع سواء كان ممنعاً بهذا المنع أو غيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون ممنعاً عنه فإن قلت لعل مقصود المورد أن الحقيقة الصلائية لها شروط وأركان بأنها الشرع الشريف بالأمر والنهي فإذا نهى عن الصلا قبل الوقت علم أن الوقت شرط وكذا إذا نهى عنهم من غير طهارة علم أن الطهارة شرط فالشرطية اتخافهم بهذا النبي وجاء الامتناع به فتعلق بهذا النبي غير ممنع قلت لاشئ في أن الشيء بدون الركن والشروط بدون الشرط ممنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النبي لما يبتدأ وقد ظهر من هذا أنه لا يصح إبانة الشرائط بالنهي أصلاً بل النبي يقتضي أن يوجد المنهي عنه بدونها والشرطية تنافيه نعم يستبان بالأمر والشرائط عند إرادة الفعل فإن الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج عن أمكانه الذاتي فإن قلت فقد بين الشرائط بالنواهي قلت يجيب جواباً بالتجوز في المنهي عنه أو بالنهي فإن قلت الأركان المحسوسة ممكنة بالضرورة وإنما امتنع في نظر الشارع بالنهي فيجوز أن ينهى عنها حال عدم الشروط المعينة للصحة شرعاً قلت الأركان المحسوسة ليست مشروطة في الوجود الحسي بالطهارة فليست هي مشروطة من غير شرط ولا يمنع تعلق النبي بها وإنما امتنع تعلق النبي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها مستحيلة بالذات وصيغ النبي الواردة المتعلقة بالشريعات

ما يسبق الى الفهم منه فليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا الانتفاء الاحتمال لكن لتصور الدليل الذي بعضه ولا مكان كون التعبد مقصودا مع سد الخلة ولانه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتسهيل ثم في الخبران ردد بين شاة وعشرة ذراهم ولم يردم الى قيمة الشاة وفي خمس من الابل لم يرد دفعه فقرأت نذلا على التعبد والباب التعبد والاحتياط فيه أولى (مسئلة) يقرب عما ذكرنا قول الآفة في مسئلة اصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية نص في التشريل فالصرف الى واحد ابطاله وليس كذلك عندنا بل هو عطف على قوله تعالى ومنهم من يلزم في الصدقات

ان علم فقدان شرط أو ركن بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسنة والافلا يصح الحمل عليها لان الحقيقة أصل فلا تنزل وبهذا يدفع ايضا ما لو قيل سلما ان الحقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لا يجوز ان يكون انتهى المتعلق ههنا عن الاركان الحسنة وتكون بالمال في نظر الشارع فيتم مقصودهم بأن النبي مطلقا وجب الفساد وذلك الانتفاع بأن الحمل على الاركان الحسنة محال فلا يصح الالباب بالضرورة وقد يقره مقصودهم بأن الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد تو جد بدون الشروط الشرعية وحملت موجبة لثبات المخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائط مخصوصة فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتيب الثمرات المخصوصة فوجودها بدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها حينئذ تلك الثمرات والنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهى عن أمور ممكنة بالذات قد استحالت ترتب الثمرات عليها وهو امر ادهم بالمتمتع وهو كاف لمقصودهم من ايجاب الفساد الثاني النهى وسجي عمله ان شاء الله تعالى مع أن الآفة الثلاثة صرحوا بان التفات ذكر كركن الصلاة وتر كما هو موجب البطلان وجوز واتعلق النهى بها وهذا صريح أنهم يجوزون كون الصلاة ان كانت متروكة منها عتباع ان الشيء منفكا عن الجزء متبعا بالذات فافهم (و) أورد (ثانيا) التقصيص بقوله صلى الله عليه وآله وأحماه وسلم (دعي الصلاة أيام أقرئت) رواه الترمذي وأبو داود وتدع الصلاة أيام أقرأها وهذا في معنى النهى وقد تعلق بالصلاة المقارنة عدم الشرط وحاصله التقصيص بالنهي المتعلق بالمقارنة عدم الشرط والركن فلا تنفع المناقشة في هذا المسال الخاص فتدبر (قلنا) مثله (محمول على بيان الانتفاء) أيام الأقرء يعني النهى مجاز عن الشيء فالغنى ليس بتحقيق صلاة أيام الأقرء وهذا تصرف في صيغة النهى (أو) قلنا النهى (راجع الى الإيقاع والعزم) عليه (لا الى الفعل) فالغنى دعي عزم الصلاة أيام أقرئت فانه لا تحقق الصلاة فيها والعزم على المحال ممكن عند عدم الاعتقاد بالاستحالة بل معها ايضا وان كان من غير فائدة واتما جلتا على أحد هذين الجاهزين (تقديما للفعل) الحاكما بمسألة تعلق النهى الحقيقي بالصلاة الحقيقية في تلك الأيام (على النقل) الوارد فيه النهى متعلقا في تلك الأيام فأول بأحد التأويلين فافهم وقد يجب أن المراد بالصلاة الشبهة بهما من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي أفعال حسنة لا يقضى عنها العصية وهي أمور ممكنة ايضا وسيلو ح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن هذا انما يتلو كانت الحائضة الأتية والخرسا لو أنت بهذه الاركان من غيرية وعزم على الصلاة كانت آفة وما وجد رواية مريحة فيها (فبيع الحرو والمضامين) وهي ما كان في صلب الأتية النطفة (والملاقيح) وهو ما كان في رحم الامن الحبل (وما أشبه ذلك) كبيع المنة (كلها منفيات) أى ليست هي بسوغا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن الشيء أو ليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقودا ووجود الشيء من غير وجوده ركن من المستحبات التي لا تصلح لتعلق النهى بها فافهم أتباع الآفة الثلاثة (قالوا الصلاة تنقسم الى صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك في الأقسام فالصلاة القادمة صلاة حقيقة وقد ورد النهى عنه (قلنا) أولا هذا التقسيم لعله ورد من أمثالكم فلا حجة فيه اللهم الا ان ثبت الاجماع عليه وقلنا ثانيا سلما انه ورد من يوق به للبيعة لكنه ليس على الحقيقة بل (ذلك كتقسيم الانسان الى الحى والميت) فهو تقسيم مجازى وكيف يدعي أحدان الشيء الذى لا يوجد فيه ركن أو شرط فرد لهذا الشيء وهل هذا الا كما يقال الحجر فرد للصوان فافهم (مسئلة) النهى عنه لعنه لا يكون شرعا عندنا (والشرع الذى تعلق به النهى ليس منها لعنه بل بوصف أو مجاور (خلافا للآفة الثلاثة) وفسر الشرع بما لا يدرك الا بالشرع والحسنى خلافه ويرد عليه أن الزنا لا يدرك الا بالشرع فانه ابلح في فرج محرم حال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك الا بالآية الشرع وكذا القصب أخذ مال الغير قلبا والغلب لا يدرك الا بالشرع مع انها حسان منهيان لأعيانها والحق ما فسر بعض المحققين من أنه الحقيقة التى اعتبرها الشارع عما هو شرع ورتب عليها أحكاما

فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها أذا هم بسخطون ولو أنهم رضوا إلى قوله إنما الصدقات للفقراء والمساكين يعني أن طمعهم في الزكاة كتمع خلوهم عن شرط الاستحقاق باطل ثم عدد شروط الاستحقاق لبيان مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة إليه فهذا محتمل فإن منعه فلا يصور في دليل التأويل لا لانتفاء الاحتمال فهذا أو أمثاله ينبغي أن يسمى نصا للوضع الأول والثالث أما بالوضع الثاني فلا **(مسئلة)** قال قوم قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا نص في وجوب رعاية العدد ومنع الصرف إلى مسكين واحد في ستين يوما وقطعه وبطلان تأويله وهو عندنا من جنس ما تقدم فإله إن أبطل فصوروا الاحتمال وكون الآية نصا

مخصوصة كالصلاة والصوم والتكاح والبيع وغير ذلك وأما الزكاة فباعتبارها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الأخبار الصحيحة وللغاهر الجرح ولا حق لعرق ظالم (لأن كل مشروع حسن ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن) فلا شيء من المشروع عنه (أما الثانية فبالاتفاق) وبالضرورة (وأما الأولى) وهي أن كل مشروع حسن (فإن التشرية اغناه لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية فلا يكون) مثل هذا الشيء (قيجا) لعينه (بل مرضيا) في ذاته وإن جاز أن يقارنه القبيح فيقيح لاجله. وههنا بحث قد استصعب بعض الأعلام وهو أن الشرع يطلق على معنيين أحدهما ما أجاز الشارع وظاهر أن هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني ما مر أن أريد بالمشروع المعنى الأول فلم يكن غاية ما لزم أن ما أجاز الشارع لا يكون منه لعينه وليس هو مطلوبكم وإن أردتم الحقيقة التي اعتبرها الشارع والصغرى ممنوعة وليس التشرية بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز أن يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا يكون بعض أنواعه كما في سوى العبدن والتشريع حسنة وبعضها كصيام هذه الأيام قبيحة لا يعانها فنبهني عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلاة في الشرع الأركان المخصوصة بعضها حسنة كما إذا استجمعت الشروط ووقعت في غير الأوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفاتت الشروط أو الواقعة في الوقت المكروه كما مر. فقد ظهر أن هذا الليل مغلطة بأشراك الاسم لكن الأمر غير مخفي على الصبر الحاذق أن اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة من أمور حسنة لا تكون قبيحة وأما اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة من أمور قبيحة لا تكون سببا لثمرة ثم انتهى عنها القبح البليغ بحكمته كيف ويكتفي فيه انتهى عن أجزاء التي هي أمور حسنة واعتبار حقيقة مؤلفة من هذه الأجزاء لا حصل انتهى لغوا لبق بالحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون الالتئب عليها قرأت في نظر المتخبر على هذه الحقيقة وهو المعنى بالحسن ههنا ولا يتصف به المنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لثبوت الثمرات إنما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وإن لم يقع به المجدل لكن يقع المناظر المسترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولاً عن الإمام الهام محمد راحة الله عليه وارضى به الإمام غير الإسلام وأشار إليه صاحب الهداية ولا رده عليه ما ذكر ومحصله أن الحقيقة المعتبرة شرعا إذا اختلفت عن الثمرات متمتعة ولا تصلح لتعلق انتهى وتفصيله ما أفاده بقوله (أقول التحقيق أن الأفعال الشرعية أمور إما وجودات أو بعضها وجودات وبعضها عدم) وليس الكل عدمات (وهي وإن كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لأحكامها) التي هي ثمراتها (الأبعد جعل الشارع) من حيث هو شارع (واعتباره وهو) أي هذا الجعل والاعتبار (يخو من الإيجاد في نفس الأمر فهو جعل بعضها ركائز بعضها شرطاً لحاقت حقائق كلية) مركبة من تلك الأفعال (محصلة في نفس الأمر) (موجبة لأحكامها المقصودة منها) بعد وجود الشروط المشروطة بها (ووضع لها أسماء مخصوصة) أو استعمل فيها مجازاً (وعلمها) أي علم تلك الحقائق للناس توسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوات الله عليهم أجمعين) خصوصا على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين وإذا علمت أن الحقيقة الشرعية ليست إلا ما اعتبرها الشارع مؤلفة من أركان مشروطة بشروط فليس قسداً وقبحاً الثاني أن البقعدان شرط أو ركن والحقيقة الفارقة ركن أو الشرط من المستحيلات ثالثاً فلا تصلح لتعلق انتهى كما مر قبل في آية أخرى فيه يعلق انتهى به فلا جمل عروض وصف أو مجاوزة لذاته إلا فيما إذا علم من خارج أن الركن أو الشرط مفقود فحينئذ تصرف في الشيء أو المنهي كما مر وفي الخاشية وقد ظهر من هذا التحقيق أن الحقيقة الشرعية مجعولة حادثة لها حقيقة محصلة عند الشارع وهي السجدة بالأسماء الشرعية لا الصورة فقط وأن جعل بعض الأمور ركائز وبعضها شرطاً توقفي لا يدرك بالعقل وأن المستحبة منها الأركان والشرائط لا تتعدى بعروض عارض لأن العلة الشاملة لوجودها وجودية في نفس الأمر فن قال أن لا صوم في يوم العيد فعليه جعل كونه في غير يوم العيد من ركنه أو شرطه وهو خلاف الإجماع فلا نهى

بالوضع الثاني فهو غير مرضي فانه يجوز أن يكون ذكر المسكين ليسان مقدرا الواجب ومعناه فاطعام طعام يستين مسكينا وليس هذا متعافى توسع لسان العرب ثم دليله تجرید النظر الى سدا الحلة والشافي يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك لاجاءه استين مهجة تبرك بدعائهم وتحصنان حول العذاب بهم ولا يتخلو جمع من المسلمين عن ولين الاولياء فيفتح دعاؤه ولادليل على بطلان هذا المقصود وقصصا في تمام بالوضع الاول والثالث لا بالوضع الثاني هذه أمثلة التأويل ولذا رأيت انما يتخصص فان العموم ان جعلنا مظاهر في الاستغراق لم يكن في التخصيص الازالة ظاهر فلا جمل ذلك بجلنا هذا القدر والافيدانه

عنه الاعتبار وصف عارض فلا يكون منها علة ذاته ومنشأ ذلك أن كل أمر اعتبر ركزا وشرطا حسن فهو من حيث نفسه ليس منشأ للفساد بل لجوار انتهت قال مطلع الاسرار الالهية لا ينفع الخلقين فان طورهم أن حقيقة الصلاة والصوم مثلا تلك الأركان وهي ليست في حد ذاتها حسنة ولا قبيحة بل هي مع بعض الأحوال قبيحة ومع بعضها حسنة أو يقول الحقيقة الصومية هي المتصلة من تلك الأمور مع التقيدات ككونها في غير العبد ودعوى أنه خلاف الإجماع غير مسموع لعدم اليقينة عليه هذا والذي علمه الامام حجة الاسلام هذا هو التحقيق على ما عده هذا المبدأ أن الصلاة والصوم هما مطلبان الاول أن الهوى لا يتعلل بالحقيقة الشرعية بالذات فلا تكون هي منسبة عنها بالذات والاشد أن الحقيقة الشرعية هي الأفعال الحسنة التي اعتبرها الشارع مجتمعة بشرطه بغير شرط خاصة وما ذكر المصنف وافيه وهذه الحقيقة لا تصلح للقبح الذاتي والهوى عنها بالذات لان الشيء المستجمع للأركان والشرائط موجب لثبوتها التامة فهي مشروعة فلا تكون غير مشروعة بالذات الصبيح الا فائدة أحدها الامور فهي من المستحبات فلا يتعلق بها الهوى انما هو حشدا لا يتوجه أن الصوم والصلاة هي الأركان الخ فاما سائر الأركان لكن مع اعتبارها الشارع حقيقة واحدة واعطائها الوحدة وهذه الحقيقة لا بد من ترتب ثمراتها عليها وهو الصحة الشرعية فلا يستقيم انما ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة والقبح انما يكون اذا لم يرتب عليها ثمراتها وذلك عند فقدان شرط من شروطها أو ترك من أركانها فغيره المشروعة شيء آخر لا شيء وبعبارة أخرى الصلاة المنسبة أي فرد من أفراد الصلاة التي اعتبرها الشارع أم لا وعلى الثاني فاوردت بغير الصلاة بل عن شيء آخر والتخصص تأتي عنه وكذا ما وقع من العبادة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فهي عن صلاة كذا سبيله وعلى الاول فهي مشتملة على الأركان المعبرة عند الشارع والشرائط المعبرة لوجودها والائتمار بوجود الشيء من غير ركنه وشرطه وهومن أين الاستحالة لا يصح متعلق الشيء وإذا كانت مع الشرائط والأركان فهي موجودة كما اعتبرها الشارع من تبة الاحكام فلا تكون باطله الذات قبيحة نفسها واذا قد نهي الحكم فلا بد من وقوع قبح وما يصنع ذلك اللصق وصف أو بجوار الى هذا كله أشار الامام محمد رحمه الله في رد قول من قال الطلاق في الحضيض غير واقع لكونه منها عبء أنه لو لم يقع الطلاق في الحضيض فأى شيء حرم أو باى فعل عصي المطلق في الحضيض ولم يبق الشيء عنه الطلاق هذا كلام لا غبار عليه أصلا ولا يتوقف على كون العدة داخلية في مفاهيم الشرعيات وقد قررنا صحة الباطل القبيح لعنه بأن العدة داخلية في مفهوم الصلاة والصوم ونحوهما ولا تكون الصلاة والصوم المتيان لاجلها مباحة وصوما لا تنفاه الذاتي الذي هو الصحة فالصلاة الغير الصحيحة مستحبة فلا تكون متعلق الهوى فالشرع الذي يتعلق به الهوى صحيح في حد نفسه منسبي لاجل الوصف وهذا التقدير تالوح آثار رضا الشيخ ان الهمام والمصنف به في الأصول وأنت لا يذهب عليك أن دعوى دخول العدة في حقيقة الشرعيات دعوى غير بيينة ولا يظهر لهذا أثر في كتب المشايخ نعم الذي يظهر من كلامهم أن الصحة من الواجبات فانها تنبني وهو الذي وقع فيه الخلاف فلا بد في اية ذلك من الرجوع الى ما ورد في الحق الصريح فتدبر ادله يفعل في كثير من المواضع وهذا وإن أفضى الى التكرار والتطويل لكنه يعصم من الزلل فانه لا يتخلو عن الإفادة والتخصيص المطلوب الثاني في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا بأصله دون وصفه والذي يظهر من تتبع كلامهم فيه أنه صيام وريده الهوى فلا بد أن يكون بحيث لو صام أحده وقع صومه صوما أو أم والإمام يقع النهي عن الصيام بل عن شيء آخر واذا وقع صوما لا بد أن يكون مستملا على الأركان والشرائط فقبح المشروعية والام لا يمكن صوما ولا متعلق النهي هذا غاية التقدير لكلامهم ولا بد عليه ما ذكره وقرر لكلام الامام حجة الاسلام بانه حينئذ يفسر فانت الشرط أو أركان فلا يتعلق به النهي هذا خلف وبعد في الكلام كلامه قوله قد ورد في بعض الروايات بصيغة التثنية اتحوا لاصيام في هذه الايام

في القسم الرابع المرسوم لبيان العموم البقي (مسئلة) اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم الى قوتين يبعد عن قبول التخصيص الابدلي قاطع أو كالمقاطع وهو الذي يحوج الى تقدير رتبة حتى تتفقد ارادة الخصوص به والى ضعف رعايا شئ في ظهوره ويقتنع في تخصيصه بدليل ضعيف والى متوسط مثال القوي منه قوله صلى الله عليه وسلم أيها المرءة تكبتي غير إذن ولها فتكاحها باطل الحديث وقد جعله الخصم على الأمة فتبا عن قوله قوله فلها المهر بما استعمل من فرجها فان مهر الأمة ليس بدفعه الى الرجل على المكاتبه وهذا العصف ظاهر لأن العموم قوي والمكاتبه نادرة بالاضافة الى النساء وليس

فهذا يقتضي أن تنفي الحقيقة الصومية وليس هو ما حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على المأني به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في مسئلة اجتماع الوجوب والحرمه ما يرشدك الى دفعه فتذكر (وأورد) عليه (أنه يلزم) حينئذ (أن) يكون الموضوع اخلافاً في مفهوم الصلاة لأن الصلاة من غير طهارة لم تكن صالحة فتذكر فينبغي أن يكون جزءاً من شأنها وليس الا الموضوع مثلاً يلزم كونه داخلها مع أنه شرط خارج هذا خلف (كذا في شرح المختصر) مطابقة لثمة ثم هذا لازم عليهم أيضاً فان الصلاة الصحيحة ليست الا ما كان مقارناً للطهارة فيلزم أن تكون داخلها فها هو جوابك فهو جوابنا (وأوجب) منع الزوم لأن الشرط انما هو لتحقيق المسمى شرعاً لأنه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الأركان من غير اعتبار أمر زائد لم يتحققه عند تحقق الأركان ولومع فقدان الشرط ولولم يعتبر الشارع هذا الوجود لم يعدم الموجد وسعى عمله ان شاء الله تعالى منا وفي المشهور يقرر بأن التقيد بعبارة الشرط داخل لانفس الشرط فالصلاة مثلاً عبارة عن الأركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كافي للصحة عندكم (قيل المراد بالزوم) أنه يلزم أن يكون جزءاً لمفهوم الصلاة (أن يكون جزءاً) حقيقةً أو أرا ديجز المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوف على تعقله بأن يكون جزءاً لعنوانه (فمفهوم البصر جزء مفهوم ما هي وليس جزء الحقيقة حتى تكون دلالة عليه تضمنية) ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الأركان مقيسة بعبارة الشرط لم تتميز الصلاة عما ليس صلاته وهي الأركان الغير المقارنة لها (أقول) أولاً (التوقف) أي توقف تصور الصلاة على الموضوع مثلاً بحيث يدخل في عنوانها (ممنوع) وتحقيقه أن الصلاة مثلاً عبارة عن هذه الأركان لكن لا مطلقاً بل بحيث تكون مصداقاً للتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلاة والأركان كالمادة لها فالأركان اذا وجدت فصارت مصداقاً للتعظيم وحدث حقيقة الصلاة في نفس الأمر كسائر الحقائق لكن الشرط مما يتوقف عليه وجوده هذا التعظيم فيفقد أن هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فتعتمد الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعقله على تعقل الشروط ولادخوله في العنوان كأن حياة الحيوان ووجود صورته النوعية موقوفة ومشروطة بالزواج الخاص ولا يلزم دخوله في حقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما نوقل ان التقيد لم يكن داخلًا لكان الصلاة مع عدم الموضوع صالحة والازم اعدام الموجود فتدلزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا في الحاشية أن المكاتبين لحقائق العبادات ومروها يفرقون بين الصحة المقبولة وبين غيرهما من غير نظر الى الشرط ويقولون لمقبولة منها أو راجع في عالم اللطائف والمراد بالمكاتبين الصوفية الكرام فاتهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كإيمانه بنصوص ووزن الاعمال ونصوص حراسة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملائكة تحرس القارئ في الآخرة والقرآن الشرع يرفع ويضع وغير ذلك ونسبة الصحة منها الى العادة نسبة الى الميت في عالمنا فهذا أعدل دليل على أن الصلاة أمر باعزلة الروح للجسد والشرط انما هي شروط لوجودها فافهم (و) أقول ثانياً (وليس) الزوم (فيطلان) لازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في لزوم الجزئية ذلك فتدبر اتباع الأئمة الثلاثة (قالوا) أولاً (والنهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات) لأن وضع الصيغة غير محتلف والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات (قلنا) لأن سلم المائلة بين التبيين كيف (الحسي لا يلزم أن يكون حسناً لان خلق القبيح ليس بقبيح) وليست حقيقة باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وبجعله (بخلاف التشريع) فان تشريع القبح قبيح ولا يكون المشروع قبيحاً لذاته فان حقيقة يجعل الشارع وقد مر تحقيقه (و) قالوا (ثانياً) قال الله تعالى (ولا تشكروا ما كنتم تأتونكم) والله كاشعري وقد نهى عنه لذاته حتى لا يكون مشروعاً أصلاً والحاصل الاستدلال بتعلق النهي بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعاً (قلنا) لأن سلم أن النهى عنه فيه شيء شرعي بل التكاح (محمول على اللغة) وهو الوطء

من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم الابقريسة فتقرن باللفظ وقاس التسكاح على المال وقاس
الاناث على الكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتزويله على صورة تاديرة ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور
الأول أنه صدر الكلام بآتي وهي من كلمات الشرط ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن توقف في صيغ العموم الثاني
أنه أكد كدهما فقال أياهما من المؤكدات المستقلة بأداة العموم أيضا الثالث أنه قال فنسألكما بطل رب الحكم على الشرط
في معرض الجراء وذلك أيضا يؤكد قصد العموم ونحن نعلم أن العربي الفصيح لو اقترح عليه بأن يصيغ عامة دالة على قصد

فإن قلت فحينئذ لا يبطل نفس العقد ولا يحرم قلت بطلان العقد بالإجماع وبأن المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطء لانه
مسرور واجله ولما لم ترتب هذه الثمرة عليه بل استحتمال الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فلهم (أو) قلنا (في مرقا صلاة
الحائض) من كون النهي بمعنى النبي أو المراد النبي عن العزم فتذكر (مسئلة النبي في الحيات) قد مر تفسيره (كالغنية
والكفر) وسائر العقائد الباطلة (يدل باتفاق الأئمة الأربعة على الفساد أي البطلان) لذاته (وعدم السببية للحكم) أي الثمرة (لأن
الأصل هو الأصل) والقبض الذاتي هو أصل في النهي كأن الحسن الذاتي أصل في الأمر (الادليل) صارف عنه فإنه حينئذ لا يدل
على الفساد لذاته بل لأجل الوصف أو الجوار على حسب ما يقتضيه الدليل (كهني قربان الحائض) قال الله تعالى ويستولونك
عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على أن التعريم لا يدل على النفس القربان بل يصح موجب الحكم والثرمة
حتى يثبت نسب الولد المتكون من الوطء في المحيض (وأما) النبي (في الشرعيات) فلي فساد الوصف أي فيسأل على فساد أمر
خارج وصفا كأن أوجبوا (عندنا) لأن النبي الحقيقي يقتضي أن يكون الشرعي ممكنا واقعا بالإيقاع ومقتضى النبي الذي هو
العصم بزمه أن لا يكون مشروعا مصادفها لما يوجب النبي دون مقتضى النبي (تقدعا للمقتضى على المقتضى كالمقتضى)
مفصلا (وهل يدل فساد الوصف على فساد الأصل) فيما ناعلم تعلق النبي لأجل الوصف أم لا يدل اختلاف فيه (فعند
الأكثرا) يدل (ولهذا صرح مطلق الحائض) فإن الطلاق في نفسه ليس قبيحا وإنما القبح الجوار (و) صرح (بذبح ماله الغير)
فإن الذبح ماله وأخرج للدم المسفوح مع ذكراته تعالى ليس فيه قبح وإنما القبح لأجل كونه موجب تلف مال الغير (و) صرح
(الصلاة في الأرض الموصوبة) كذلك كما (و) صرح (البيع عند النداء) لأن البيع لا يثبت فيه وإنما هو لثبوتهم إخلال
الجمعة المفروضة (والمنقول عن مالك واختار ما بين الحائض أن النبي للوصف مطلقا لا يدل على فساد أصله لالتقاء تغير
المحلين) محل الشرعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الأصل ملازم للقبض (وملازم القبح لا يكون قبيحا عنه) بل
بالعرض وإذا لم يكن فساد الوصف موجباً لفساد الأصل فيقضي الصوم في يوم الضرر شرعا وإنما الفساد الوصف كونه أعراضا
عن ضيافة الله تعالى (فصح التندر بصوم يوم العيد لقبوله الإيجاب) الذي هو التندر لكونه لا يثبت فيه وإنما هو في الوصف ولم
يتعلق به التندر ثم أنه بعد التندر يومه بالافطار وقضاء يوم مكانه وكذا الصلاة في الأوقات التمهية فإنه لا يثبت فيها من حيث هي
صلاة إنما القبح وقوعها في وقت تعبد فيه الشمس والشيطان فصيح التندر بها أيضا لعدم تعلقه بالتسبيح بعداء الشيطان
وكذا الربا وسائر البوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث أنها مبادلة المال بالمال بالراضى وإنما الخبث لأجل شرط الزيادة
أو غيره من الشروط المفسدة والموجب لذلك إنما هي من جهة كونها بيعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والغسخ
لأجل الاجتناب عن الفساد الذي حارم من قبل الوصف ولذا لا يثبت المالك قبيل القبض الثلاثين بغير الفساد الذي كان واجب
الرفع من قبل الشارع إذ لو ثبت المالك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفساد قبل القبض وبعده
فتدبر واعترض بأن غاية ما يلزم أنه يصدق مسمى الصوم والصلاة والبيع على صوم العيد والصلاة وقت الاستواء والبيع الفاسدة
لكن من أين يلزم ثبوت استحقاق الحمد لآتيهما وثبوت المالك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض في غاية الضحافة فالتدبر
علت سابقا أن الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجعة للآركان والشروط ومن تحقق هذه الحقيقة
ترتب عليها الأحكام والثرات الموضوعات تلك الحقيقة لأجلها والأفلا فائدة في اعتبار حقيقة لا ترتب عليها ثمرات أصلا وقد مر
من قبل وحينئذ لا وجه لنتجرتب الثرات بعد تحقق أسبابها مع الشروط والآركان فتدبر فيه ثم بما يستشكل بأن انعقاد
للتدبر هذا الصيام أو الصلاة لا يصح لأن المسلم يرى أنه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام قال لا تدبر المحصنة ولا شئ

المرموم الفصاحة والجرازة لم تسمع قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة رضي الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكتوبة والمأخوذة من أحدنا يقول غيره أيا امرأه رأيتها اليوم فأعطها درهماً لفهم منه المكتوبة ولو قال أردت المكتوبة نسب إلى الانغاز والهز ولو قال أيا أهاب دبره فقد طهر ثم قال أردت به الكلب أو الغلب على الخصوص لنسب إلى الكلبة والجمل باللغة ثم لو أخرج الكلب أو الغلب أو المكتوبة وقال ما خطر ذلك بيالي لم يستكره لخالطه بالبال أو بالأخطار وجاز أن يشد عن ذكر اللفظ وذهنه حتى جاز آخره من اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه بل نقول من ذهب إلى انكار

أن المعصية عامة سواء كانت لذاته أو من قبل الوصف فيلزم أن لا يصح التذرع بها لكونها معصية قطعاً وما يقال إن وجوب الاداء لوجوب القضاء لأجل مصلحة فيه والمعصية وانعقاد التذرع أيضاً لهذه الفائدة ليس بشئ لأن وجوب القضاء فرع وجوب الاصل واذ لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية لاندبرها فلا قضاء وجوبه أن لا يديننا الصوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والتذرع إنما يتعلق به وإنما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به التذرع ولأننا لم نعلم أن المعصية عامة فيما يكون هو معصية أو مجاوره وكيف والآن يصح التذرع بالصلاة في الدار المخصوصة أو الوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما تصدق عليه المعصية حقيقة وحدثننا حاجة إلى ما أحجبه باختارر وإية الحسن عن الإمام أي حقيقته رضي الله عنه أنه أن أضاف التذرع لصوم العيد يلزم الصوم وإن كان القدوم بالعيد من مآذره ليس معصية وإنما اتفق أن يكون عيداً بخلاف ما إذا أضاف لصوم العيد فإنه مفسدة مع أن ما كان معصية لكونه متعلقاً بالتذرع بمقارنا بالاعراض عن الضائفة فصوص العيد والتذرع كالاعتماد وإن كانت لتعلق التذرع بما هو معصية فليس في صورتين التذرع بمعصية فتدبر وأنتصف ثم اعلم أن ما شأنا فسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه إلى لازم كإتيان الصوم بالعيد فإنه لا عزم ولا عزم إلا لعرض عن قبول الضائفة ولا يتنقل عنه صوم يوم العيد وإن صح انفكاكه الصوم مطلقاً أو إلى أمر مجاور قد ينقل عنه كإتيان الصوم وقت النداء فإنه ما نهى عنه إلا لخلل بالجمعة وهو قد ينقل عنه كما في البيع منع السبي ونكاح المحلل فإنه إنما نهى لمقارنته بنية التحليل والنكاح قد ينقل عنه والقسم الأول أن ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرمان والأول المذكور وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرمان إنما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء أو الصلاة في الدار المخصوصة ونكاح المحلل مكروه وأرادوا به كراهة التحريم ثم أنهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم أفسده لأن وجوب القضاء إنما كان لو جوب الأعمام وجوب الأعمام فخصه الشرع وصيانته ما أدى والشروع فيه غير صحيح وما أدى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومنع هذا أو وجوب الصلاة الشرع في الوقت المكروه ورفقوا بأن الصوم وقته معيار ففسدته نؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلاة فإن وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وإنما هي بالسجدة وأنت لا يذهب عليك أنه لا دخل فيه للعبارية فإن الشرع عين متساوية في كونه معصية لأجل الغير فإن كان هذا أخرجه عن سببته لوجوب الأعمام فهما سببان والأوجبان فالأولى أن يكتفى بتقديره مقارنة للمعصية ويقال إن الأعمام إنما يجب صيانته لما أدى وكل ما أدى لا يخول عن الاعراض والصلاة إنما يجب صيانته للغيرية عن البطالان وليس في التزمية شبهة بعبادة الكفار فلا معصية فلا يخرج عن السببية إنما المعصية في أداء ركن من الأركان من القيام والركوع وسجود وعلى هذا لا بد أنه يلزم أن لا يحرم إلا الركعة الشامة لا مادونهما لأن مادون الركعة ليس سجدة وذلك لأن مادون الركعة عبادة متعلية فحرم في هذه الأوقات كالركعة لوجود التشبيه المنهي أتباع الإمام مالك (قالوا استدل العلماء على تحريم صوم) يوم (العيد بالتهنئ) الوارد فيه وما وجد نكير فهو اجتماع (وردوا) لأن التحريم لازم لمذاكم (أعم) منه فلا يلزم من ثبوته ثبوت قيامه التقريب وأن يرد بالتحريم التحريم لعنه ففسدته من الفساد معناه الاجتماع مع أن الكلام فيما كان الفساد الوصف فافهم (و) رد (أنما بأنه وصف لازم) أي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم (فلا يلزم) من الفساد فيه الفساد (في المقارن) فمات الدليل مدعى قيامه التقريب وقد يجب عنه بأن الاستدلال ليس إلا لأجل التهنئة فلا فرق بين الألفاظ والمقارن وفيه أنه ممنوع فلا بد من ثبوتها فافهم (و) رد (ثالثاً) وقيل بهذا (متقوض) بالصلاة في المكان المخصوص ونحوها لمعصية (الضامة) مع تعلق التهنئة بها لأجل الوصف (تأمل) وأوجب عنه وجهين الأول أن التهنئة لم تعلق بالصلاة إنما نهى عن الغضب فقط لكن صاحب الصلاة إذا قام بها بالغضب

صبيح العوم وجعلها محلة فلا ينكر منع التخصيص إذا دلت القرائن عليه فالمرضى إذا قال لغلامه لا تدخل على الناس فأدخل عليه جماعة من الثقلاء وزعم أني أخرجت هذا من عموم لفظ الناس فإنه ليس نصافي الاستغراق استوجب التعزير فلتتخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التخصيص بالنوادر (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام من ملأ ذارحم محرمة عتي عليه أذنبه بعض أصحاب الشافعي وخصمه بالأب وهذا بعد لأن الأب يختص بخاصة تنقاضي تلك الخاصة التخصيص عليه فيما يوجب الاحترام والعدول عن لفظه الخاص إلى لفظ يعبر به من الألقاب والالباس ولا يليق بمنصب الشارع عليه

كما أن الزكاة ليست معصية وإن أذى إلى المصروف حين الارتكاب بعصية وجوابه أنه قد ورد الأخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغيرين غير ذاته وصار هذا من ضروريات الدين ولا شأن بأداءها من مقتضى النهي لأن الصلاة في الأرض المعصومة تصرف فيه يمكنه من ثقل النهي إذا علم كالتصريف في إيجاب الحكم فافهم الشافعي أن المقصود أن مقتضى النهي ذلك ولا استثناء في التحلف المنع وهما قد منع مانع وجوابه أن هذا القدر لا يكفي بل لا بد من التبيين للانعان فإن النهي مقتضى عدم الفساد الأصل قائم فلا يتغير عن مقتضاه من غير صارف معين لصرفه فافهم (قال الامام الشافعي) في الاستدلال (النهي لوضفه بضاد وجوب أصله) فلا يجامعه فوجب الفساد (ونقض بالكراهة) فينبل على الفساد أيضا (لأن الأحكام) كلها (متضادة) فكراهة الوصف بضاد وجوب الأصل والحل أن لا تضاد عند تغاير المحل (فأقول بأنه ظاهر في عدم الوجوب) يعني أن النهي عن الشيء لأجل الوصف بظاهر في عدم وجوب الأصل لعلة المفسدة (كذافي المختصر أقول الظهور) أي ظهور النهي لأجل الوصف في عدم وجوب الأصل (منع) بل الظاهر رجوع النفي إلى القيد) وأدبما حكى عن عبد القاهر أن محط الإفادة هو القيد نفيًا وإثباتًا قيل مقصودنا لامام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الموصوف بصفة يضاد وجوب هذا الموصوف وهو ظاهر في عدم وجوبه لما مر من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر معناه أن محط الإفادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد المحقق في غير ذلك المقيد وهذا غير واف فإن مضادة النهي عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كافي الكراهة كيف ولا تضاد عند تعدد التعلق ولا كلام في النهي عنه لامن جهة الوصف وكذا ظاهري في عدم وجوب نفس الموصوف ممنوع وقدم منع استدلال السلف في النهي عن الوصف على الفساد في ههنا شيء هو أنه لا يمكن الاستئصال بالاحتجاب المعصية عند ذلك ولا يطبق بشأن الحكم إيجاب مثل هذا الأمر لكن الأمر غير مخي على المكشوف بحقيقة الأمر فإن الحكم ما أمر بهذا الفعل بالذات بل إنما أمر بشئ يمكن مقارنته من الوصف النهي والتقسيم من المكاف بإزم اجتماعه مع الوصف النهي كما أنه أوجب إيفاء المنذور وليس من لوازمه الأعراض عن الضائفة النهي لكن لما تذر الصوم في العبد لزمن من إيفاءه الارتكاب ولا شناعة في إيجاب الحكم مثل هذا فتدبر ثم لما كان في الإيفاء ارتكاب محرمة وفي الاحتجاب عنه ترك واجب لكن إلى خلف والقوات إلى خلف ليس فوا بأك وجه اختيار الحكم كالأفطار وإيجاب القضاء ففهم وإنما أطنبنا الكلام لتكون الناظر على بصيرة ولا يزعم ما ذهب إليه الأوهام في بادئ الرأي من استحباب إيجاب شيء وتحرر عنه سواء السبيل (مسئلة) القبيح لعينه لا يقبل النسخ أي انتساح الحرمة ولم يرد النسخ المصطلح (الأذا كان له) أي عرض القبيح لعينه (جهة محسنة) تزيل فيه كآثر بل العارض ورد الماء أو تغلب مصلحة الجهة المحسنة على مفسده (كالكذب المتعذر طريقا لعصية بني) أو انتقاد زير أو إصلاح ذات البين (والقبيح لجهة أذ البتر) يحجب عليها غير هاهن الجهات المحسنة أي يمكن هنالك جهة محسنة أصلا (كذلك) لا يقبل انتساح الحرمة (كزنا) فإنها محرمة لا إيجاب شبهة النسب وليس هنالك جهة محسنة أصلا فضلا عن أن تغلب علته واستحل عليه بان الفعل مع المنكوحه وهذا الصنع يمتدح بالخقيقة فليس في ذاتها قبيح أصلا إنما القبيح لجهة أخرى كذا كرنا والحق ما يبرأ إليه كلام المشايخ الكرام من أن الزنا قبيح لعينه والفعالان وإن كانا يمتدحان في بادئ النظر إلا أن الأحكام مختلفة باختلاف الخصوصيات والنسب والفعل في الملوكة تحسن وفي الأجنبية قبيح بالنظر إلى نفس هذا المضاف ولو ادعى الاختلاف بالخقيقة عند الحكم لم يبعد أيضا فافهم وإذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة أخرى محسنة مما لا يقبل انتساح الحرمة أصلا (فلم يجه) أي كل واحد مما ذكر (الله تعالى في محله) من الملل ثم أورد الشافعية علينا (ولا أنكم جعلتم الزنا سببا لقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كافي الحلال مع أنه محظور لعينه وألجهة

السلام الا اذا اقرب به قرينة معرفة ولا سبيل الى وضع القرائن من غير ضرورة وليس قياس الشافعي في تخصيص النفقة بالعبودية بالغافي القوة مبلغا ينبغي أن يخترع تقدير القرائن بسببه فالوضع هذا اللفظ لعمل الشافعي رحمه الله وجب عليه فان كان من عادته اكرام أبيه فقال من عادتي اكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ولكن قال الشافعي الحديث موقوف على الحسين بن عماره (مسئلة) ما ذكرناه مثال العموم القوي أمامثال العموم الضعيف فقول عليه السلام فيما سقت السماء العشر ونحوه في نضع أو دالية نصف العشر فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم الى أن هذا لا يتجوز في إيجاب العشر ونحوه

لا تقبل الانتساخ وهذا المحذور لا يصلح سيد النعمة أصلا وثانيا أنك تحكمون بتلك الغاصب المغضوب وتوجبون الضمان مع أنه فيجب لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا أنك تثبتون ملك الكفار أموال المسلمين بالاستيلاء مع أنه فيجب لعينه أراد المصنف أن يحجب عنها فقال (وثبت حرمة المصاهرة بالزنا ضروري لحقيقة الوطء) الموجود (بسببية الولد) يعني أن النكاح إنما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب للحرمة والوطء الحرمة مثله في سببية تكون الولد حقيقة وإن أهدر الشارع هذه النسببة والولد ليس فيه فيجب أنما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع والولد الوطء يقوم مقامه في إرث الجزئية المحرمة من حيث أنه سبب لأم من حيث أنه فعل محرم كالترابيز بل الحديث من حيث أنه قائم مقام المباء وإن كان من حيث ذاقه مولا وبالجملة إن سببته المحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومذهبنا مذهب أمير المؤمنين ع وابن عباس وأكثرا التابعين وهذا (كثيرون ملك الغاصب) فإن الغصب عما هو غصب لا وجب الملك وهو المحذور بعينه بل إنما وجب (بسببية الضمان) يعني أن الغصب موجب للضمان عند قنات الأصل بأن زول اسمه وإيجاب الضمان يصلح جزاء للفعل الحرام وليس فيه فيج أصلا وهو لا يجماع بمقام ملك المالك والالزام إجماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الخرج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان للتلا يكون شائبة في الإسلام فالمراد بوجوب الذات إثبات الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له أضف الملك إليه استنادا فإنه يحدث عنه إيجاب الضمان ويستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد على ما راجع عليه ملكا محذور أن يكونه تبعا وإنما يجب التصديق به كذا قالوا وينقض بالمدبر فإنه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شرح أصول الإمام نفع الإسلام قدس الله سره (و) هذا كسبوت (ملك الكافر بالاستيلاء) وهو أيضا ليس سببا عما هو استيلاء بل (بسببية زوال العصمة) عن مال المسلم لا تقطع الولاية الشرعية الموجبة لإعزاز بخلاف الباقي إذا لم ينقطع عنه الولاية بالشرعية الشرعية في الإسلام فإذا زال العصمة انقطع ملكه في المال غير مملوك فملك الكافر بالاستيلاء موصرا كالاخطاب والأصطباح ثم هذا القدر يكفيها هنا في الاستناد وما أثبت زوال العصمة في النص القرآني وبالسنة كما سيبي إن شاء الله تعالى فانتظر (مسئلة) النهي يقتضي الدوام والعموم (عند الأكثر) من أهل الأصول وأهل العربية (فهو للفقور) بخلاف الأحرار (وقيل كالأحرار) في عدم اقتضائه الدوام بل العموم أيضا (وفي المحصول أنه المختار وفي الحاصل أنه الحق لنا استبدال العلماء) سلفا وخلفا بالنهي على تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الأوقات (من غير انتظار إلى الزنى بقدره على الدوام) (فدل) هذا الاستدلال منهم (على أن التبادر منه في الحقيقة) للفعل أو الفرد المنتشر (وهو) انما يكون (بالانتفاع دائما) لجميع الأفراد عرفا ولغوة فالتنهي له حقيقة (فلا بد أنه يستعمل لكل منهما) من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فمأولا لاحقة ولما جازا لأن الكل خلاف الأصل بل يكون القدر المشترك بينهما وجه الدفع ظاهر فإن خلاف الأصل قد صار إليه لبدل وهو ما قد دل الدليل على تبادر أحدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر (لا يقال الكف لا يتأني مع الدوام) فإنه لا يتأني حال الغفلة فلا يصلح واجبا على الدوام والالزام العسبان (لأن الاقتضاء) والتكليف (مادام الشعور) وعندهم يجب الكف دائما ولا فساد فيه وقد مر من قيل (قالوا نهى الحائض لا يذوم) فلا يلزمه الدوام (قلنا) أنه (مقيد بعم أوقات القيد) ومرادنا من الدوام الدوام مدة العهر في المطلق ومدة القيد في المقيد فافهم

(فصل) دلالة اللفظ عندنا أربعة وأما من عدنا فيز يدعيه (منها العبارة وهو ما ثبت) أي دلالة ثبت وتحقق (بالتلفظ) بأن يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كافي للدلالة ولا بواسطة نصيب الكلام كافي للاقتضاء (ولو التزاما) أي ولو كانت التزامية (مقصودا به ولو) كان القصد (تبع) احتراز عن الإشارة (كقوله تعالى وأحل الله البيع) وحرم الربا (آية) فالحل

العشر في جميع ما سقته السماء ولا في جميع ما سقى بنضح لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه وهذا فيه نظر عندنا إذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصودا وهو واجب العشر في جميع ما سقته السماء وأوجب نصفه في جميع ما سقى بنضح واللفظ عام في صغته فلا يزال ظهوره بمجرد دلوهم لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل لكنه لو لم يرد الابهة اللفظ ولم يرد دليل مخصوص لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صغ العموم محجة (مستله) قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله حصة والرسول ولأهل القربى فقال أبو حنيفة تعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز

والحرمة والتفرقة اللازمة لهما كلها (بالعبارة) لأن الأولين مقصودان تبعوا التفرقة مقصودة بالذات لتكون الآية رد التوسيم بينهم فالعبارة تعتبر فيها السوق للعنى المفهوم في الجملة بالذات أو بالتسبع صرح به صاحب الكشف ونقله عن الإمام صدر الإسلام أيضا وعزى إلى الإمام شمس الأئمة وفيه خلاف صدر الشريعة حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الرأب أي إشارة ورد بيان تفسير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين (ومنها الإشارة وهي) دلالة (الترامية لا تقصد أصلا) بالذات ولا بالتسبع ولا بد من تقييد زائد هو أن لا تكون تصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء (والأذهان متفاوتة في فهمها) لتكونا بالعبارة الزم وهو قد يكون جليفا لدالته جلية وقد يكون خافيا لدالته خفصة (فقد تكون نظرية) نفعاء للزوم (بقوله) تعالى (وعلى المولودة رزقهن) وكسوتهن بالمعروف (آية) فهي لا يجب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولودة ونسب الولد إليهم بحرف اللام (ففيه إشارة إلى اختصاص الولد بالإنساب) إذ لم يرد التليل قطعاً (فينفرد بشفقة) ولا يجب شيء منها على الأم (وبستعته) هذا الولد بأهله الإمامة الكبرى التي هي السلطة العامة فيستحقه أن كان الأب قريبا (والتكفأة) فيصير كفوا لمن أبوه كف عليه (الاحرية والرق) فإنه لا يكون حرا ومروفا بحرية الأب ورقة (بدليل) خاص بهما وغير ذلك من الأحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالإنساب الذي هو المقصود أن كان القصد للاختصاص وقد أريد بها الاختصاص الخاص فالمراد بالمولودة من انتسب إليه الولد وهذا المعنى هو المقصود أن كان القصد إليه لا يجب النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا إشارة نعم الدلالة على ترتيب الأحكام المذكورة على ثبوت النسب إشارة الشبهة فافهم (وقوله) تعالى (للقراء المهاجرين) الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم (الآية) فإنه) وان سبق لا يجب بسهم الغنمة لهم (دل على زوال الملك عما خلفوا) لأن الفقير من لا يملك شيئا من المال في التعبير عنهم بالفقير إشارة إلى زوال الملك والأصاروا أغنياء (لا يقال) لفظ الفقير (استعارة لضافه الأموال إليهم) فيكونون ملائكة الأموال فلا يكونون فقراء بل استعملنا انقطع طمعه عن الانتفاع بالمال (لأن الإضافة) الدالة على الملك (حين الإخراج) من الديار والأموال (لانتفاء الفسق الآن) فلا تصلح الإضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فترك الفقير على الحقيقة (و) قال (في التحرير والوجه أنه) أي زوال الملك بل الدلالة عليه (اقتضاء لأن صحة إخراج الفقير بعد ثبوت ملك الفقير (الأموال متوقفة على الزوال) فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء (أقول) إطلاق الفقراء وان توقف على زوال الملك أكن (لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فيكون الاستيلاء مزيلًا) عن ملك المؤمنين (موجباً لملك) لهم أي المستولين الكفار (نائب بالإشارة كما يشير إليه) قوله تعالى (أخرجوا من ديارهم وأموالهم) لأن التعلق بالمشق وجب عليه المبدأ فالإخراج بسبب الفقر (فتدبر) وهذا غير وافي فان كون الاستيلاء مزيلًا وموجباً حكم آخر وصاحب التحرير راجحاً حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الأول فتدبر فالأولى في الجواب ما قاله مطلع الأسرار الإلهية قدس سره من أن توقف الإطلاق على أمر لا يوجب كونه اقتضاء والالزام أن يكون جميع الوازم اقتضاء لتوقف الإطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على أمر يتوقف عليه صحة المعنى الفهم وليس ههنا كذلك فان زوال الملك والفقير معان من غير توقف لأحدهما على الآخر فلم تكن الإشارة هذا وبعدي في الكلام كلاماً فإنه بدل الفقير مطابقة على من لا يملك شيئاً فكان المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكي ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصوداً بالذات فهو عبارة نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلًا وموجباً غير مقصود إشارة فافهم (وقوله) تعالى (أحل لكم ليلة الصيام) الرزق إلى نسائك من لباسكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تخافون أن أنفسكم كتاب عليكم وعفا عنكم قالان بأشروهن وبنحو ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخطيط الأبيض من الخطيط الأسود من الفجر ثم أعفوا

حرمان ذوى القربى فقال أصحاب الشافعي رحمه الله هذا تخصيص بالحل لا يستعمله اللفظ لانه أضاف المال اليهم بلام التملك وعرف كل جهة نصفه وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقربة وأبو حنيفة أثبت القربة المذكورة واعتبر الحاجة المترتبة وهو مناضة للفظ لا تأويل وهذا عندنا في مجال الاجتهاد وليس فيه الاختصاص عموم لفظ ذوى القربى بالاحتياج منهم كما فعله الشافعي على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع التيمم في سياق هذه الآية فان قيل لفظ التيمم ينفي عن الحاجة قيل فلم لا يحمل عليه قوله لا تنكح النكحة حتى تستأمر فان قيل قرينة اعطاء المال هي التي تنبئ على اعتبار الحاجة مع التيمم فله هو أن

الصيام الى الليل (دل) هذا القول (على جواز الاصباح جنباً) الصائم لا كما يقوله الروافض خذلهم الله تعالى من أصبح جنباً فقد أضر وتقر به على ما هو المشهور أن الغاية دلت على جواز الاستمتاع من الي الفجر فجاز الاستمتاع في آخر أجزاء الليل وهو يستلزم كونه جنباً في أول أجزاء الفجر وأورد عليه أن حتى غاية فلا كل والشرب فيجوز أن في آخر أجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء وأجيب بأن حتى غاية لقوله قال أن بأسره في اليا آخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والكل والشرب من بعد ثلث الليل فأبج الأشياء الثلاثة إلى الفجر ولو سلمنا وتزنا فالاستمتاع مثل الكل والشرب فإذا جاز إلى آخر الليل جاز أيضاً فهو موافق لكن على هذا كونه من باب الأضرار غير ظاهر وسلك المصنف مسلكاً آخر هو أن قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائك دل بعبارة على حل الاستمتاع من في الليل كله فإزماً الاصباح جنباً (فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً) وعلى هذا الثابتة للارادة أصلاً (قيل لازم) من الآية (جواز الوقاع في جزء منه لا في جمعه) فان ليلة الرفث مطلقة (أقول قد مر أن تقدير في للاستمتاع) فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل (على أنه نسخ للظن المتعلق بالجميع) كما روى أبو داود والبيهقي عن ابن عباس في أبيهم الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أناصوا العمة جرحهم الطعام والشرب والنساء وصاموا الى الغلبة فاختار رجل نفسه فقام امرأته وقدم صلى العشاء لم يفطر فأراد الله أن يجعل ذلك بمرأته ورحمة ومنفعة فقال علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم الآية ففرخص لهم وبسر وفي رواية البخاري وأبو داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان الرجل صائماً فحضر الاضطر فقام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى عسى وأن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً وكان يومه ذلك يعمل في أرضه فلما حضر الاضطر في أمرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن أنطلق فأطلب لك فغلبته عنه فقام وحامته امرأته فلما رأت أنه نائم قالت خبيثة لك أنت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقالت هذه الآية أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله من الفجر ففرحوا بها فرحاً شديداً وفي رواية بن جهم من التعارض ولفظ الآية يؤيد الأولى وعلى كل تقدير فالآية ناصحة للحرمة المستغرق لجمع الليلة (فيجوز) في جمع الليل (كما كان) محرماً قبل أن ارتفاع الظن يلزمه الاباحة الى أن يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تزنا وسلمنا أن ليلة الصيام مطلقة لم يضر نكاحه حينئذ يدل على جواز المس في كل جزء من أجزاء الليل ومنه الأخير فإزماً جواز اصباح الصائم جنباً فافهم وعلم أن جواز اصباح الصائم جنباً ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها ما أخرج الشيخان ومالك وابن أبي شبة عن أم المؤمنين عائشة الصديق رضی الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك ابن أبي شيبة والشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي عن أم المؤمنين أم سلمة رضی الله عنها أنها سألت عن رجل يصوم جنباً ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم يصوم جنباً من أهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما أخرج مالك والشافعي ومسلم وأبو داود والنسائي عن أم المؤمنين عائشة الصديق رضی الله عنها أن رجلاً قال يا رسول الله اني أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ذلك اليوم فقال الرجل اني لست مثلاً قد غفر الله لنا ما تقدم من ذنبنا وما تأخر فغضب وقال اني لأرجو أن أكون أجشاً كم لله أعلم كما تسبى (ومنها الدلالة) والفقهاء وهو ثبت حكم المنطوق للسكوت بل الدلالة على هذا الثبوت (لنهم المناط) الحكم (لغة) بأن يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بأن أكره الدلالات مما يرتبط بها بعض من لهم السند الطويل في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالأكل ومنشأ هذا اليراد عدم التدبر في الكلام

بقول واقرآن ذوى القربى بالسكنى والمساكين قرينة أيضا وانما دعا إلى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال وهذا تخصيص لودل عليه دليل فلا بد من قبوله فليس ينبوعه اللفظ نبوة حديث السكاح بل روى عن المسكينة (مسئلة) قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل حله أو بحقيقة على القضاء والنذر فقال أصحابنا قوله لا صيام نفي عام لا يسقط منه إلى الفهم الا الصوم الاصلى الشرعى وهو الفرض والتطوع ثم التطوع غير مراد فلا يبقى الا الفرض الذى هو ركن الدين وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فبأسباب عارضة ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يخطر بالبال بل يجرى مجرى الواو كالمسئلة فى مسئلة السكاح وهذا فيه نظر اذ ليس ندور القضاء والنذر

فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت لكل بل انفهام المناط وانما يختلف فى حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط المفهوم لغة فيه وفى المثال المضروب يفهم كل من يعرف انفعه أن مناط سؤال الاعرابى وجوابه عليه عليه وآله وأصححه الصلاة والسلام هو الجناية الكاملة على الصوم لانفس القرينة مع الأهل فزعم الشافعى أن الجناية الكاملة على الاططار بالواقع فقط لا غير وعندنا مطلق الاططار فافهم (كقوله تعالى ولا تنقل لهما أى فان اللفظ لتعزيم التأنيف) عبارة (ويفهم منه تحريم الضرب لأجل أن مناط التنبى عنه هو الايداء وهذا مفهوما لغة فكان هذا أمثابه من جرثيماته الضرب فيكون منها أيضا (ولا يجب) فى الدلالة (أولوية المسكوت) فى تحقق المناط فيه (كناقل عن الشافعى) فاننا قطعنا عما يفهم الحكم فى المسكوت مع عدم الأولوية لفهم المناط لغة واهدنا هذا النحوم الدلالة غير لائق اللهم الا ان تجد اصطلاح كإشارته بقوله (وقيل انه تنبيه بالأدنى) فى المناط (على الأعلى) فيه فحينئذ خرج ما فيه المساواة لكن لا بد من اعتبار قسم الأربعة كاقبل الأول غوى الخطاب وما يفهم بالسراة نحن الخطاب والمهور عندهم انهما مترادفان (ولهذا) أى ولانه لا يجب الأولوية فى المسكوت (أثبتنا) الكفارة بعد الأكل أى بالأكلى فى نهار شهر رمضان عمدا (كالجماع) الذى يورده إيجاب الكفارة (لتبادر أن مناطها التفويت) للصوم فانه سأل الاعرابى وقال هلكت وأهلك وأتعت أهلى فى نهار رمضان فترتب عليه عليه وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام الكفارة وظاهر أنه انما سأل لكونه جانيا على الصوم جناية كاملة وهذا الجناية لا تدخل فيها لكون الموطوءة أهلا أو موطئا لحلالا أى غير ذواتها الجناية فيه بالتقويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو فى الجماع والأكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما حكى عن الشافعى فى قول انها لا تجب على المرأة مع أن الجناية به من كل منهما كاملة وما قيل فى توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هى محل لفعل الرجل فأوهن من بيت العنكبوت لان تمكينها الموطوءة فعل قطعاً فافهم (وقد تكون) الدلالة (ظنية) اذا كان المناط مفتونا أو وجوده فى المسكوت (وذلك) كإيجاب الشافعى الكفارة فى القتل (العبد واليهين الغموس بنصر الخطأ) الموجب الكفارة فيه (و) بنصر (غير الغموس) وهى النعفة تلفهه أن المناط الزجر والعبد والغموس أولى به من الخطأ والمنعفة (مع احتمال أن لا يكون المناط مع الزجر بل التلاقي) لما صدر به التساهل وعدم التثبت حتى أدى إلى إسهاله النفس المحترمة ولما صدر من انتهاك ما كده باسم الله تعالى فلا يلزم فى العبد والغموس لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محوشى تنبيههما ما هو على من كيف نفس الخطأ لا ذنب فيه وكذا فى الخلف على شئ يدفعه ولا عما يسرى ذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قرأنا اندفع أن الخطأ لا ذنب فيه فلا يحتاج إلى التلاقي والزجر على هذا ثم نقول بل الظاهر أن الكفارة موضوعة للتلاقي لانهما مترادفان كما هو المناسب للزجر ما يجرى عليه من الامام جيرا حتى ينجز لا ما يكون فى اختاره ان شاء الله تعالى والا ومن البين أن من ارتكب القتل العمد والغموس كيف ينزجر وجوب شئ لوزر كعصى فلا وجه فيه ما لا لزج حار فافهم وقد يقال الكفارة فى الغموس عند الشافعى العبارة فان المراد بقوله تعالى ما عاقبتم الاعوان العقد بانهم وهذا عام للغموس والمنعفة كإيها وسعى وان شاء الله تعالى ما يمكن لهذه المقام فانظر (ولما حاز خفاها جازا اختلاف فىها) (١) لكن لا يكون فهم المناط مختلفا أيضا (فقرع أبو يوسف ومحمد كالأمة الثلاثة وجوب الحد بالواطئة) مع غير الزوجة والأمة وأما معهما فلا حد فيه عندهما أيضا (على دلالة نص وجوبه بالزنا لان المناط سقم الماء فى محل محرم مشتهى والحرمه) فى محل الواطئة (قوية) فوق محل الزنا لانه يمكن ان يحل بالسكاح دون حملها يوسف الما فيها فوقه فى الزنا فهى مثل الزنا فى إيجاب الحد (وأبو حنيفة جعل المناط) لإيجاب الحد فى الزنا (إسهال) نفس معنى) فانه فى الزنا يكون اليد غير ثابتة النسب فهو هالك (وقوة)

(١) قوله لكن لا يكون فهم الخ كذا فى النسخ ولعل الأولى لكون فهم الخ كابدل عليه الكلام بعد تأمل كتبه معجمه

كندور المكاتبه وان كان الغرض أسبق منه الى الفهم فحتاج مثل هذا التخصيص الى دليل قوي فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبه وعند هذا يعلم أن اخراج النادر قريب والقصر على النادر متنع وبينهما مدرجات متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت الحصر ولكل مسألة ذوق ويجب أن نفرد بنص خاص ويلي ذلك الفروع ولم نذكر هذا القدر اذ لو وقع الأنس يجنس التصرف فيه والله أعلم * هذا تمام النظر في المحمل والمبين والظاهر والمؤول وهو نظر يتعلق بالافاظ كلها والقسمان الباقيان نظر أخص فانه نظري الامر والنهي خاصة وفي العموم والخصوص خاصة فلذلك قدمنا النظر في الاعم على النظر في الاخص

الحرمه تعارضها كمال الشهوة) فان الشهوة في الرئاس الطرقتين بخلافها في الواطة وأيضاً ينظر الطبع السليم عنها لما فيمن الاستقذار فيكون قضاء شهوة في غير محل مستهين من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها وأولى كون المناط المذكور مشاطاً فاقبل وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهيه حين اشتغالى بقراءة التلويح عليه قدس سره أن قوله تعالى والذان يأتمنهما منك فأذوهما فان تابا أو سلخا فاعرضا عنهما الله كان توأماً رحيماً ربه الواطة ويؤد به ذلك الزنا في الآية السابقة عليه ويشهد عليه صبغة الذان ومنكم وحكي هذا أيضاً عن مجاهد على هذا يظهر بمبارة هذه الآية أن لاحد مقتدرها بل فيها الايذاء تعزيراً وتأديباً وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انساخه ودونه خطر القتل والدلالة لا تصلح نامة للعبارة خصوصاً مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم أن ادعاء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل والعموم صعب فان فهم المناط لغة هنالك ممنوع بل لا يخاطر بالبال هذا المناط المذكور الا بدليل أدق فيجوز العزل بخبر ضعيفاً وفي القياس ربما يكون المناط فيه أظهر من هذا فتدبر (وكذا قولهم ما يجاب القتل بالمتنقل) قصاصاً بدلالة نص ورد فيه بالحد وهو قوله عليه وعلى آله الصلاة وسلام لا قود إلا بالسيف (لان المناط) للقصاص (الضرب بما يطبقه البدن) الانساني عادة فانه موجب الموت والضرب به قصد آية الهمة فيه وهو والمحدسوا (وقال أبو حنيفة) رحمه الله ليس المناط ما ذكر (بل الجرح الناقص للنية ظاهر أو باطن) والمتنقل وان كان ناقضاً باطناً لكنه غير ناقض ظاهر اذ انتم انما لا يحتاجان في اثبات القصاص فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالخز والنفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه ما فيه شبه الخطأ وهي انما تكون ما لا تطبقه البدن في العادة ولا تعضى الى القتل غالباً وسمعت من مطلع الاسرار الالهيه أن الفتوى على قوله ما وأما هذه الدلالة فضعف أن الحديث المذكور يحتمل أن يراد به لقيام القصاص بالالسيف فليس من الباب في شيء ولا تقوم حجة مع احتمال فافهم * (مسألة) جمهور الحنفية والشافعية على أنه (أي الفتوى) ليس بقياس (وقيل) هو (قياس جلي وأخذه الامام الرازي) من الشافعية وبعض من أيضاً قيل فائدة الخلاف أن الحدود ثبتت به عند من قال أنه ليس بقياس بخلاف من قال أنه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض شيوخه الذي كان من الثقات أنه لم يختلف في ثبوت الحدود به وإنما الخلاف في ثبوت الحد وبقياس الخفي (لنا أولاً أنه) أي الفتوى (بديهي) وله ذات ثبت به الحدود ولا شيء من القياس (كذلك) أي بديهياً متبناً للحدود (وفيها فيه) لان الكبرى متنوعة لان المخالف يدعى كونه قياساً جلياً ويعرف بكونه مثبتاً للحد وهذا وإن اتعن الصغرى كيف وربما تكون بعض الدلالات أخص من القياس الا ان تحرر الدليل هكذا الفتوى فهم المناط فيه بديهي للعارفين باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظر بالحفاظ المناط فيه والقياس ليس كذلك ولحق أن الذي يدعى فيه كونه دالة مع نظرية فهم المناط ليس دالة حقيقة بل قياساً ولذا لم يعمل به متبناً فافهم (و) لنا (ثانياً القطع بالافادة) أي بأفاده الفتوى الحكم (قبل شرع القياس) ولذا كان يفهم عند من لا يتدبر من النهي عن التأقف النهي عن الضرب (فلا يكون قياساً شرعياً) لانه بعد الشرع (وفيه أن الاستدلال بالقياس لا يتوقف على الشرع) فيجوز كونه قياساً مفيداً قبل الشرع (ولهذا أثبت الحكماء) وسموه تمثيلاً مع أنهم غير متشريعين بشرعة (نعم اعتبارهم) أي القياس (شرعاً) انما يكون (بالشرع) وذلك في غير الجلي) وأما الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع أيضاً (و) لنا (ثالثاً الاصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع) بحيث يسرى حكمه اليه (اجماعاً) وهما قد يكون مثل لا طعة مذكورة فانه يدل على أن لا يعطيه أكرمه مع أن الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياساً لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات

﴿ القسم الثالث في الامر والتهى ﴾

فنبدا الامر فنقول أولا في حده وحقيقته وثانيا في صيغته ونالفي مقتضاه من القور والتراني أو الوجوب أو التسبب وفي التكرار والاتحاد وانباته

﴿ النظر الاول في حده وحقيقته ﴾ وهو قسم من اقسام الكلام اذ ينشأ أن الكلام ينقسم إلى أمر ونهي وخبر واستخبار فالأمر أحد أقسامه وحذا الامر أنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به والتهى هو القول المقتضى ترك الفعل وقيل في حذا الامر انه طلب الفعل واقتضائه على غير وجه المسئلة وعن هودون الأمر في الدرجة احتراز عن قوله اللهم اغفر لي وعن سؤال العبد من سيده والولد من والده ولا حاجة إلى هذا الاحتراز بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد وان لم يجب عليها الطاعة فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لتجب الاثقة تعالى والعرب قد تقول فلان

﴿ وفي المقدمة الاولى مناقشة ﴾ بأن وجوب عدم اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي وجب الفردية وليس الذرة فردا من المال الكثير ﴿ كذا في شرح المختصر ﴾ لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل الجمع عليه المنع أصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان الثقل ثقات قلت مانقوله انما هو عدم اندراج اندراج الجزئي تحت الكلبي بحيث يكون الفرع متناولا باياه لعمومه ﴿ أقول ﴾ ليس المناقشة في المقدمة الاولى فقط ﴿ بل في المقدمة الثانية ﴾ ايضا من أن الاصل ههنا داخل في الفرع ﴿ لان الاصل هو الاقل بشرط لا ﴾ أي بشرط عدم الزيادة عليه وهو ليس جزأ من الأجزاء الجزئية الاقل لا بشرط الزيادة ﴿ فتدبر ﴾ وأجاب عنه في التلويح بان هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن داخلاته حقيقة لكنه داخل لا بشرط الزيادة وهذا الممتنع في القياس بالاجماع والجلالة ان دخول الاصل في الفرع في بادئ الرأي يمتنع في القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي وأتباعه ﴿ قالوا لولا المعنى الموجب وجوده ﴾ أي وجود حكم الاصل ﴿ في الفرع لما حكم ﴾ فيه فثبتت الحكم فيه لأجل المعنى الموجب وهو القياس ﴿ أقول ﴾ في الجواب ﴿ ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم ﴾ لا يوجب النظرية حتى يكون قياسا كافي القضا بالنظر في قياساتهما فانها ضرورية مع أن القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير واف اذ النظرية غير لازمة لقياس كفي وهو يقول انه قياس حلي فافهم ﴿ وأجيب في المختصر أن المعنى شرط لتناوله ﴾ أي تناول الكلام لحكم المسكوت عنه ﴿ لغة ﴾ فان اللغة قد وضعت التركيب لتناول الحكم لما يوجب فيه المناط فلاحظ المناط انما هي ليعلم تناول الكلام لانه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيله ان القياس يظهر الحكم في الفرع لوجود ما يقتضيه فيه لان الكلام يدل عليه لغة وعرفا وأما دالة النص فتعذبا لجاهل بدلالة لغوية للتركيب المناط شرط لتناول الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن هنا قياسا غير أن لادلالته عليه لغة ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجود العلة غاية ما في الباب أن التعليل لوجود العلة ضروريان فمات قياسا جليا فقد ظهر أن التزام معنى يظهر فائدة في بعض الأحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى الموجب لا يوجب الحكم في الفرع أصلا وانما يلحظ كونه بمنزلة عنوان فلا يثبت مذكما الا اذا ثبت أن الحكم هناك لأجل هذا المعنى ودونه خرم القضا وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال ﴿ ومن ثم ﴾ أي من أجل أن المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط لتناول اللغوي ﴿ قال به الثاني لقياس ﴾ كذا ود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله ﴿ وقد يقال ان ﴾ القياس الجلي لم ينكر فقبول المنكرة الدلالة لا يلزم منه أنها غير القياس وأما عدم التوجه فلا يلزم بدعي الكلام على السند فافهم ﴿ ومنها الاقتضاء وهو دالة المنطوق على ما يتوقف صحته عليه ﴾ وهي في الاخبار تكون بالصدق عقلا أو شرعا واحتراز بقوله دالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضى ﴿ فيعتبر ﴾ هذا المعنى المدلول ﴿ مقدما صحيحا لاقتضى ﴾ من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يفهم المعنى فقط لهذه الضرورة ﴿ وهذا معنى قولهم الا لازم المتقدم اقتضاء بخلاف التأخر ﴾ فالمراد بالمتقدم ما يعتبر مقدما لتعصيف الكلام وهذا اصطلاح مغاير لما مر في فصل العالم فان ما كان متناولا للقدري في نظم الكلام ﴿ ويقتدر ﴾ أي يعتبر ﴿ يقتدره ﴾ أي ما يقتضيه الجملة لانه ملحوظ ضرورة ﴿ فيقتدر بقدرها ﴾ فيسقط منه اذا كان عقدا

أمر بأهوال العبد أمر سيده ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك أمر أو أن لم يستحسنوه وكذلك قوله اغفر لي فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره فيكون أمراً أو يكون عاصياً بأمره فان قيل قولك الأمر هو القول المقضي طاعة المؤمن ردت به القول بالإنسان أو كلام النفس قلنا الناس فيه فرقان افرق الاول هم المبتنون لكلام النفس وهو لا يردون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليل عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسه وينتقل بالمأمورية وهو كالقدرة فانها قدرت فلذا تهاوت وتعلق بتعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده وينقسم الى قديم ومحدث كالقدرة ويدل عليه ثارته بالاشارة والرمز والفعل وثارته بالالفاظ فان سميت الاشارة المعرفة أمر فاجاز لانه دليل على الأمر لانه نفس الأمر وأما الاناطة فمثل قوله أمرتك فاقضى طاعته وهو ينقسم الى ايجاب ونذب ويدل على معنى السند بقوله ندبتك ورغبتك فافعل فانه خير لك وعلى معنى الوجوب بقوله أوجب عليك

(ما يحتمل السقوط) شرعاً من الأركان والشروط فان الضرورة تسقط اباه ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط (ومن غنة استغنى) (البيع عن القبول) مع كونه ركنه فيها اذا قال لسيد عبد أعق عبدك عني بألف فقال أعقتك عند فهذا الأمر لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحها الأمر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراد و يقع العتق عن الأمر ويكون الولاء له ويتأدى به الكفارة أن تؤدى وعلى ثمة الألف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وزفر (دون الهبة عن القبض) أى لا تستغنى الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط أصلاً فلو قال أعقت عبدك عني ولم يقل بألف لا يصح هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها لتصح لانه لم يوجد القبض فيلغو الأمر وان أعقت لا يقع عني امره الا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فانه يقول الهبة الاقتضاء تسقط عنه القبض وهذا يخص نص اشترط القبض من غير دليل مخصوص فافهم (ولايم) هذا المقتضى (ولا يحصى لانه زيادة أو نقصان) أى لان العموم زيادة والخصوص نقصان أي من العموم والخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعدمه لا ينكره ما قل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة بل يرد بالعموم عموم يرتب عليه أحكامه من الاستثناء فلا يمكن ههنا أن يقال ان الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظاً لتكلمه وانما يعتبر له مجموع فراده فتقدر ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا كل خير نافع والا لا يكفي المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام أولاً ثم التخصيص لأنه ان كان المتوقف عليه أمراً عاماً فالخصوص افساد للكلام وان كان أمراً خاصاً فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف الاشارة قال المعنى ههنا مدلول للكلام وهو ظاهره فيختص أن يخصص ويصرف عن الظاهر بمقتضى ما عليه الامام غير الاسلام أن المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم لا كما زعم بعض مشايخنا الكرام أن لا عموم للاشارة أيضاً فمثل فيه (وعند جمهور الحنفية المحذوف نحو واسأل القرية ليس منه) فان المحذوف لفظ أراد ما المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الأربع والمقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشبهت على التخصيص بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسأل القرية بقول الاعمال بالنيات ورفع الله عن أي الخطأ والذنبان فرفقوا فرقا آخر مختصاً بتلك الصور أورد المصنف بقوله (والفرق أن في المحذوف) الذي يزعمونه مقتضى (ينقل حكم الله كور) من الاعراب (بعد الاعتبار) فانه لو قيل اسأل أهل القرية بصير القرية معاقاً اليه وكذا الويل ثواب الاعمال بصير الاعمال مضاعفاً اليه (بمخلاف المقتضى) فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم أرادوا بهذا الفرق أنه فرق بين جمع صور المحذف وصور الاقتضاء بل في بعض الصور المختلف فيها لا يتوجه ما في التواريخ ان من المحذوف ما لا يتغير ذكره الكلام نحو واذا استسقى موسى قوموه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانغيرت منه اثنتا عشرة عينا أي فضرب بعصاه الحجر فانغيرت (ثم من هذه الاقسام يترجم عند التعارض ما هو أقدم وضعاً) فتقدم العبارة على الاشارة لكون الأولى مسوقة لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناها وأما الدلالة فهي ثابتة بمعنى النظم فقط فتعارض العنيان فيستاقطان وبقى النظم سالمًا فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جلته ما اذا عارض الدلالة فافهم (لكن قوتها فوق القياس) حتى تقدم عليه لان هذه الدلالات لغوية بخلاف القياس

أو فرضت أو حتمت أو فعل فإن تركت فانت معاقب وما يحرى مجراه - وهذه الالفاظ الدالة على معنى الامر تسمى أمرا وكان الاسم مشتركاً بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال فيكون حقيقة فيها ما أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس وقوله أفعلى يسمى أمراً مجازاً كإنسى الإشارة المعرفة أمراً مجازاً ومثل هذا الخلاف جارى في اسم الكلام إنه مشترك بين معنى النفس وبين اللفظ أو هو مجاز في اللفظ الفريق الثانى هم المنكرون لكلام النفس وهو لا ينقسم الى ثلاثة أصناف وتجزى انواعاً ثلاث مراتب (الحزب الاول) قالوا المعنى الامر الاحرف وصوت وهو مثل قوله أفعلى أو ما يفيد معناه واليه ذهب البلخى من المعتزلة وزعم أن قوله أفعلى أمر لأنه وجسه وأنه لا يتصور أن لا يكون أمراً فقبله هذه الصيغة قد تعدد للتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وقد تعدد للاحاطة كقوله وإذا حلتم فاصطادوا فقال ذلك جنس آخر لا من هذا الجنس وهو منازعة النفس فلما استعرضت هذه المجامع اعترف (الحزب الثانى) وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله أفعلى ليس أمراً مجرد

(كذا قالوا وفيه ما فيه) لأن رجحان ما لا يقصد أصلاً كافى الإشارة على ما يقصد كافى الدلالة أو ما كان ضرورياً كافى الاقتضاء محل تأمل كذا فى الحاشية وما قالوا ان المعنيين تعارضوا بقي التنظيم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارض شئ فيصير محل عنده غير محل يتناقض ولم يبق التنظيم سالماً ثم اعترض بأن القياس بما يكون غريباً عن بعض الدلالات والعبارات أما العبارة فكأن العام المخصوص وأما ما سواه فظاهر أنها بما تكون ظنية والقياس بقوى الظن فيه ولعلهم أرادوا أن الدلالات المذكورة عما هي دلالات ولم يعرضه شئ من الخراج فيورث الظنية متقدمة على القياس كما يقال العام والخاص قطعاً عن أنى العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج بوجه فتدبر (وأما الشافعية فمضجوا) الدلالة (الى منطوق) وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة أو تضماً والتزاماً (والى مفهوم بخلافه) أى الدلالة على ما ليس بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسم الدلالة وما دلى اللفظ مصدرية وقبل المنطوق والمفهوم من أقسام المدلول وأقسام الدلالة الدلالة على المنطوق وعلى المفهوم (والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة أو تضماً وغير صريح بخلافه) أى ما لا يدل مطابقة ولا تضماً (فيستدل بالالتزام) وعلى هذا فالالتزام من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج أدركوا فى المفهوم (و ينقسم) غير الصريح (الى مقصود من التكلم) دلالة (وذلك) أى المقصود (بالاستقراء) ما أن يتوقف عليه الصدق فيورفع عن أسمى الخطأ والنسيان فإنه لا يصدق الا اذا قدر شئ نحو أخطأ والنسيان وغيره كأن تقدم (أو) يتوقف عليه (الشحة عقلاً نحو أسأل القرية) فان القرية لا تسئل فلا بد من التقدير نحو أسأل أهل القرية (أو) يتوقف عليه محته (شراً نحو أعتق عبداً) على بكذا فان الآخر باعتاق الغير عن نفسه لا يصح الا اذا تقدم بيع (ويسمى دلالة اقتضاه) وهذا الكلام دل على أن المحذوف داخل فى المنطوق الغير الصريح عندهم وفيه نظر ظاهر أما ألا فلا ان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدرف نظم الكلام يدل باحدى الدلالات فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدرف هو دل بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الالهل يدل على معناه مطابقة وكذا الاثم فافهم (وأما ان يقتصر) الكلام (بحكم) ولم يكن تعليلاً كان بعداً عن أن يتقويه صاحب تميز فكيف يتقويه من هو أفضح العرب والجمع (كفران أعتق) رقية (بقول أعرابى واقعت) فى نهار رمضان والذي فى الصحيحين فهل تحذرق تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلاوة والسلام بعد الامر بالاعتقاد ان وجد وقرانه سؤال الاعرابى يدل على أنه لولا التعليل كان بعيداً (ويسمى ايماء وتنبها) ثم فى هذا الحصر نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتنبها مع أنه مقصود الاول أن يقال أن يتوقف ألا (و) ينقسم (الى غير مقصود ويسمى اشارة ومشاها بقوله) صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم انهم ناقصات عقل ودين فقبل ما نقصان دينهن فقال (عكس شطر درهما) أى نصف عمرها (لا تصلى) فإنه يدل على أن أكثر الحيز وأقل الطهر خمسة عشر يوماً فان الحديث يسبق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلاتهن نصف العمر أن يكون زمان الحيز مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوماً فرمان الحيز كذلك لأن الحيز لما وجد أقل منه قطعاً علم أنه أكثر مدته والطهر لما وجد أكثر مدته وانما اختير هكذا لمبالغة فى بيان نقصان الدين هذا وجوابه أما ألا فالحديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم نجده وقال ابن الجوزى لا يعرف وعن

صغته ولذا تهبل لصغته وتجرد عن القرائن الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد والاباحة وغيره وزعموا أنه لو صدر من الناس
والخوفن ان يصلح بكن أمر القبرية وهذا يعارضه قول من قال انه لغیر الامر الا اذا صرقتة قرينة الى معنى الأمر لانه اذا سلم
اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة فحوالة البعض على الصيغة وحوالة الباقي على القرينة تحكم مجردا ليعلم بضرورة
العقل ولا ينظر ولا ينقل من أمر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فعند ذلك اعترف **(الحرب الثالث)** من محقق المعتزلة
انه ليس أمر الصيغة وذاته ولا لكونه مجردا عن القرائن مع الصيغة بل بصير أمر بثلاث ارادات ارادة الأمر به واردة احداث
الصيغة واردة الدلالة بالصيغة على الأمر دون الاباحة والتهديد وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة وهي ارادة الأمر به وهذا
فاسد من أوجه الاول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وقوله كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية
أمر الأهل الجنة ولا يمكن تحقيق الأمر الا بعد وعيد فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة وهو خلاف الاجماع وقد

التورى أنه باطل والذي في الصحيحين عن أبي سعيد رضى الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم في أخصى
ونظر الى المصلى فرعى النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فإني أرى تكفن أ كثر أهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكفن اللعن
وتكفن العشر مائة بيت ناصت عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من احدا كن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله
قال ليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن: بل يا رسول الله قال فذلك نقصان عقلها أليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم
قلن: بل فذلك من نقصان دينها وليس في هذا الشطر وأما أنا فما قال المصنف (وهو وانما يتم لو كان الشطر بمعنى النصف)
كأمر (وهو بعيد) بل باطل (لان أيام الايس والحبل والصغر) والأولى اسقاطه فان الصغر لا يدخله في نقصان الدين فلا
اعتداده (لا حيض فيها) فلا يمكن أن يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان مدته خمسة عشر يوما وأيضان استيعاب
المدّة تادر جدا فلا يصح أن يبنى عليه (بل الشطر ههنا بمعنى البعض وهو شائع) بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس
شطر الشيء بعضه وجزؤه وحيدته لا وجه للإشارة المذكورة وأما أنا فما لم يسل ذلك فهو معارض لصريح قوله عليه وعلى آله
وأصحابه الصلاة والسلام أقل مدة الحيض ثلاثة أيام أو كدها عشرة أيام وليالها رواه الدارقطني وهو بهذه الرواية وان تكلم عليه
لكن حسن مروى بطرق كثيرة كفى فض القدير والصريح مقدم على الإشارة فافهم (والمفهوم اما مفهوم موافقة وهو دلالة
النص) وقد مررت (ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت نقيض حكم المنطوق) نفيا كان أو اثباتا (للكون)
بل الدلالة عليه (ويسمى دليل الخطاب وشروطه) أي شرط تحققه (عدم ما يوجب التخصيص) بالذكر (سوى نفي الحكم
عن المسكوت) والموجب سواء (كظهور الأولوية والمساواة) اذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في
الحكم بالدلالة أو القياس (وخروج الكلام مخرج العادة) فان الظاهر حينئذ التكلم على حسب العادة لانفي الحكم (وكونه
جوابا للسائل) عن حال المذكور اذ حينئذ الغرض المطابقة للسؤال (وجعل التكلم بحال ما يذكر) فلا بد على النقي أصلا
للتخصيص بالذكر (الى غير ذلك من الفوائد وهو) أي مفهوم المخالفة (أقسام منها مفهوم الصفة) وهو ثبوت نقيض حكم
المنطوق لئلا توجد فيه السفة من أفراد الموصوف (قال به الشافعي وأحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الجنة
والقاضي أبو بكر (و) الامام (الغزالي) جهة الاسلام كلاهما من الشافعية (والمعتزلة وهو المختار ومجمل النزاع الدلالة لغة)
يعني أن الترتيب لغة موضوع لفهم عند عدم فائدة أخرى عندهم خلافا لما يقال انه موضوع أو مستعمل استعمالا
شائعا (لا ككلمات البلغاء) فانه لا نزاع في أنه قد يقصد به البلغاء أحيانا لان البلغاء يقصدونه دائما عند عدم الفائدة الأخرى
حتى لا يكون الكلام الذي خلعت نفي الحكم عايدا ولم يظهر له فائدة أخرى يلغاها حتى رد أن كلام الشارع في أعلى درجة
من البلاغة فيلزم أن يكون المفهوم بانفسه وهو مدار الاحكام وليس لنا كثر حاجة بالكلام الغير اليلغ (لنا) وأقول دلالة
المفهوم نظرية مجبولة أبدأ ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة) فلا شيء من دلالة المفهوم بدلالة اللغة (أما) المقدمة (الأولى
فلائها) ههنا (موقوفة على عدم فائدة أخرى اتفاقا وهو مجعول أبدا) فان الفوائد عددها غير معلوم حتى يعلم اتفاقها (سيما
في كلام الشارع) فان القول بعجز عن الحاطة بفوائده (ان قيل ربما عاين) عدم الفائدة فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى
القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم (قلت هذا الظن) أي ظن عدم فائدة أخرى بل ظن المفهوم (من الفوائد فيجب اتفاقها

ركب ابن الجبائي هذا وقال ان الله لم يرد دخولهم الجنة وكاره امتناعهم اذ يتعذبه افعال الاواب اليهم وهذا ظالم والله سبحانه
يكره الظلم فان قيل قد وجدت ارادة الصفة وارادة المأمور به لكن لم توجد ارادة الدلالة به على الامر قلنا وهل الامر معنى
وراء الصفة حتى زاد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فاهو هل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وان لم يكن
سوى الصفة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة الوجه الثاني انه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعَل مع ارادة الفعل
من نفسه أمر نفسه وهو محال بالاتفاق فان الامر بالمقتضى وأمره لنفسه لا يكون مقتضا للفعل بل المقتضى ودواعيه
وأغراضه ولهذا قال لنفسه افعَل وسكت وجدها ارادة الصفة وارادة المأمور به وليس بأمر فدل أن حقيقته اقتضاء
الطاعة وهو معنى قائم بالنفس من ضرورته أن يتعلق بغيره وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة فيه كلام سبق
فان قيل وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى ارادة الفعل المأمور به فان السيد لا يجحد من نفسه عند قوله لبعده اسقني أو اسرج

فيبقى مجهولا بل ينتهي المفهوم من الاصل (والأن تقول الظن قد يلاحظ قصدا) كما اذا اقتضى الحال أن يذكر المتكلم كلاما
موهما بالتخصيص والقصر ولم يكن مراده فلا دلالة على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الاهام فقط كذا في الحاشية (وقد
يلاحظ) الظن (تعا) بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة أخرى فيظن عدم الفائدة (والفائدة) المنفية (الاول والشرط)
للفهوم (الثاني فافهم) ولأن تجسب عن أصل الارادة به لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان القوائد غير محصورة في عدد
ولو نلنا حتى يعلم الانتفاء او يظن ثم هي أكثر بما لا يتحقق مادة ينتفي فيها الجميع باسرها الاندثار اذا قل من أن الفائدة التعبير
عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كفي التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما ورد أن مقصودهم أن الكلام
موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والقوائد الأخرى صارفة عنه فإذا لم يظهر فائدة أخرى يظن به كافي سائر الحقائق فلا يضر عدم
معرفة التحصير القوائد وذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه أو تعلقاته لا يتخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة
على انتفاء الحكم أصلا فنذكر (و) لنا (تأثيرا) ترك المسكوت محلا للاستدلال بالأصل أو ترك محلا (للاجنهاد والنظر بالقياس
الى المنطوق أو الى غيره فائدة لازمة) لا يتخلو الموصوف بالصفة عنها وثبت المفهوم متوقف على عدم القوائد بأسرها فلا ثبت
المفهوم أصلا قبل مقصودهم أن المفهوم ثابت ومدلول للكلام مالم يظهر صارف من القوائد فاحتمال القوائد الأخرى احتمال
الصوارف واحتمالها لا يضر في الظن بالحقيقة وهذا غير وافي فانه لو سلم أن مقصودهم ذلك مع أن عباراتهم تنوعت والقوائد
الأخرى اذا تحققت لم تنه عن مفهوم فان الحقيقة لا تتحقق عند وجود الصوارف عنها والقوائد المذكورة لا يتخلو كلاما
عن واحد منها فلا يتخلو كلاما عن الصارف عن الحقيقة فلا تتحقق أصلا فافهم ولازل فانه منزلة (و) لنا (تأثيرا) ثبت
المفهوم (ثبت في الخبر لان العلة الحذرة عن عدم الفائدة) وهو مشترط بينهما (والثاني باطل لانه لو قال في الشام الغنم السائمة
لم يدل على عدم العلوقة) فيها (ضرورة والزامه مكاراة كذا في شرح المختصر) قال في الحاشية مع كونه مكاراة قد التزمه
بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الخبر والاشياء وهذا والحق أنه لا مكاراة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في
الشام العلوقة الا أنه يمنع مع مانع خارجي كالعدم بوجود العلوقة فيه وهذا صارف لا يضر في دلالته نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع
على عدم المفهوم في الخبر لوصفهم الكلام (وأجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار بعدم الحكم (خارجا) وغاية ما فيه
عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم فيه في الخارج اذ لا تدخل للاخبار في ثبوت الحكم وانتفاء في الخارج
(بخلاف الحكم الشرعي) الثابت بالانشاء (فانه لا خارج له فوجوب الزكاة هو قوله أوجب فإذا اتسنى القول) الذي هو
الانشاء (اتسنى الوجوب) لانه هو المثبت وقد اتسنى في المسكوت القول فان نفي الحكم فانتفى الفرق بين الخبر والانشاء فاللزام
ممنوعة (قال ابن الحاجب هذا دقيق ورد بأنه قول نفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه) لا كونه محكوما بنقض الحكم لان حاصله
عدم التعرض للحكم (لغة) وانما يلزم الانتفاء لا انتفاء الميثب ونقول أيضا فانه قول يبقا المسكوت على الأصل فافهم
فانه ظاهر جدا (واستدل أولا) بأنه لو ثبت المفهوم فاما بالعقل أو النقل و (العقل لا منخل له) في اثبات الأوضاع والتقل
اما بالتواتر حقيقة أو حكما والأجاء (ولأوتار) ههنا (حقيقة أو حكما) لاجماع أو كاستقراء رفع الفاعل اتفاقا بيننا
وبينكم وأيضا لو كان كذلك لم يكره الأئمة ذور اليد الطولى في الاستقراء والتبعية (وأما لا تنفيق مثله) لا شتر الك

الدابة الا ارادة السقي والاسراج أعنى طلبه والميل اليه لا يتباط غرضه به فان ثبت أن الامر يرجع الى هذه الارادة لم اقتران الامر والارادة حتى ان الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة الامور باهم امداداً للكائنات كلها مرادة أو يشكر وقوعها بمرادة الله فيقال انها على خلاف ارادته وهو شنيع اذ يؤدى الى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراداً أكثر مما يجري على وفق ارادته وهي الطاعات وذلك أيضاً منكرها الفلن من هذه الورطة قلنا هذه الضرورة التي دعت الاحصاء الى تغيير الامر عن الارادة فقالوا قد بامر السيد عبده بما لا يريد كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا مهد عنده عنده لخالفته وأمره فقال له بنى المأسأ سرج الدابة وهو يريد أن لا يسرج اذ في اسراجه خطر واهلاك للسيد فيه لانه لا يريد وهو أمر اوله لما كان العبد مخالفاً ولم تعهد عنده عند السلطان وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الامر فدل أنه قديماً بما لا يريد هذه الممتنهي كلامهم وتحتة غور لو كشفناه لم تحتمل الاصول التفصي عن عهده ما يلزم منه ولتزلزلة قواعد لا يمكن تداركها الا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق الى واهام أكثر المتكلمين والقول فيه يطول ويغنى عن خصوص مقصودنا الاصول

في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والافكان الوضع مقطوعا بل تكون الدلالة عليه مقطوعة عند عدم الصارف كما هو شأن سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع (وأجيب) لان لم أن احاداً لا تنفس (بل تفيد القطع بقول الاحاد عن الاصمعي والتحليل مثلاً) في وضع اللفاظ (أقول الاستقراء) الصحيح (دل على أن وجود أصل الدلالة قطعي في الهيئات النوعية للتراكيب المتعارفة عند الاحاد) من العوام والخواص وهذا لأن كل أحد يتكلم بهذه التركيبات ويقيد بها في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل أحد معناه فاسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب الفلسفية الاستعمال فانه يجوز أن لا تكون قطعة ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط (ففي مثله لا تقبل الاحاد) البتة بل لا يعبد أن يقطع بخطا الواحد لا نقل (وان قبل في المواد) الجزئية لجواز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف عند الكل فلو كان ذلك لا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعاً متواتراً ولا تقبل فيه الاحاد فافهم فقد ثبت المطلوب باقوم حجة لا يدحضها شبهة (قبل) في خواشئ مرزاجان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال (لذلك على النفي اما على (وهو) أى العقل (لا يستقل أو ينقل الى آخره) أى فاما متواتر حقيقة أو حكماً وليس كذلك أو أحادي ولا يكتفي في مثل هذا وهذا الاراد تنقض اجابى ويمكن أن يجبر معارضة بان القول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلى أو نقلى الخ (أقول) دلينا على نفي قاطع و (اذا فرض أن لافله) أى للوضع (الاقتضى) أو توافقه دمه) أى التواتر (يعلم عدمه بالضرورة) وهما معلوم قطعاً أن لا تواتر في النقل البتة فيعلم أن لادلالة أصلاً لا دلتها البتة لا التواتر غريب (وهذا ليس باستقلال العقل) حتى لا يقبل (بل دوران مع النقل) وهو غير منكر (نذكر) فانه لا يتجاوز عنه الحق (و) استبدل (تالياً للوضع) المفهوم (لما صح أذكر) كالمسألة والمعلوفة لا يجتمعاً) أى في جملة (ولا متفرقا) أى في جملتين (لان وزانه) حينئذ (وزان فوالا لا تنقل له أف واضربه) في كونه جمعاً بين متنافين فان قوله أذكر كالمسألة يدل على عدم وجوب كالمسألة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما أن لا نقل له أف يقتضى التهي عن الضرب واضربه أمر به (وأجيب بانه) أى مفهوم المخالفة (ليس كفهوم الموافقة لقطعاً ذلك) أى مفهوم الموافقة (ونظنه هذا) أى مفهوم المخالفة (ويضعل الضعيف مع القوى) الذى هو منطوق والمعلوفة قليس ههما مفهوم لمنع القوى ولك أن تقر الدليل بانه لو كان المفهوم مدلولاً للكل لافهم المتنافين في المثال المذكور وان كان تركله أحدهما للظنية كما يفهم المتنافين فيما اذا تعارض المنطوقان أحدهما ظاهري ثم تركه الظنى وليس الامر كذلك بل لا يخطر بالمفهوم بل باللفظ فلتأمل فيه (و) استدل (ثالثاً للثبوت) المفهوم (الثبت التعارض لثبوت المخالفة) بين المفهوم والمنطوق أو المفهوم الآخر (كثيراً كقوله تعالى لا تأموا كلوا الربا أعصافاً مضاعفة) فان مفهومه كل الربا اذا لم يكن مضاعفاً وهو مخالف للخصوص المحرمة للربا القليل أيضاً (وهو) أى التعارض (خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل) ولا دليل (فان أقيم بعد حتمه كان دليلاً معارضاً) لدليلكم (لظنيتهما) فيسافطان فلا يثبت المفهوم ولعله أراد بالتعارض التضال للمانع اجتماعهما طلقاً فانه يكتفي في المطلوب لا التعارض بمعنى تقاوم المجتئين المتساويين في القوة حتى رد أن وجود

(النظر الثاني في الصيغة) وقد سبى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل له صيغة وهذه الترجمة خطأ أن قول الشارع أمرتكم بكذا أو أوتيتكم أموراً ونحو ذلك أو قول العصامي أمرت بكذا كل ذلك صيغة دالة على الأمر وإذا قال أوجب عليكم أو فرضت عليكم أو أمرتكم بكذا أو أوتيتكم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب ولو قال أوتيتكم ما شئتم على فعل كذا وأوتيتكم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على التندب فليس في هذا خلاف وإنما الخلاف في أن قوله أوجبكم هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا جرد عن القرائن فإنه قد يطلق على أوجه منها الوجوب كقوله أقيم الصلاة والتدب كقوله فكاتبوهم والارشاد كقوله واستشهدوا والاباحة كقوله فاصطدوا والتأديب كقوله لابن عباس كل مما يليك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله

المتعارض كثيراً غير أن في التعادل في حيز النقاء فافهم (وأجيب) بأنه (منقوض بحجة خبر الواحد) فإنه لو كان محققاً لوقع التعارض لأن أكثر أوجه معارضة فلا يصار إليه إلا بالدليل وأن أقيم يكون معارضة الدليل لا قنيتاً قاطناً والاصل عدم التكليف فيبقى عليه (و) أوجب أيضاً بأنه منقوض (بترجيح يشهده الخارج) مع ينفذ البمع أنها تعارضان فيساقطان ويبقى المذهب في بدنى البدل على الأصل والحال أن بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الأصل (فتدبر) هذا والجواب أنه فرق بين ما نحن فيه وصورتى النقض فإنه لو يفهم ههنا دليل خال عن التدخل حتى يعدل لأجله عن مقتضى الأصل لمخالفة حجة خبر الواحد فإنها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن قاعدة الأصل وأما ينفذ الخارج فلا يعارضها ينفذ البدل بينة لا تنقض شيئاً فوق ما تنبئ به البدل فتعارض حتى ينساقطوا وله فانساقط بينهما إذا كانت ينفذ البدل على النتائج لوجود التعارض وتركه المذهب في بدنى البدل كما عند بعض المشايخ أو يرجع بالدفع حتى له كاهو المختار فافهم وبه اندفع الحل أيضاً فليأمل فيه (و) استدلل (رابعاً) بأن المفهوم لو كان لا يمكن داخل في واحد من المطابقة والتضمن والاتزام (ولست بأحد في الدلالات الثلاث) وأجيب بأنه وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة (ولا يكون منطوقاً) لأنها ليست على المذكور (وفي المنهاج للاتزام الاتزام) لأن المسكوت غير الموضوع له (وهو بعيد عن الافادة) لأنهم عدوا الاتزام من أقسام المنطوق وجوابه أنه كما روينا سابقاً أن بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا الاتزام من المنطوق (و) هو بعيد عن (التعلم) أيضاً لأننا نفى عن المسكوت ليس لازماً ذهنياً واعتبار ذلك لا يشرط في الدلالة التزم والعقل حتى لا تكون دلالة حاتم على الجواب حتى استعمل في معناه الاتزام وهو بعيد عن هذا الفن بل الاتزام ما يقتضيه ذهن البه سواء كان لازماً ذهنياً أو عرفياً ويفهم بعد التأمل كما هو في أمثلة الأشاراة لخصه والمفهوم لا يتم عرفياً إن لم يكن هناك فائدة أخرى ولا يحسن جلي الاتزام على التزام أهل العربية فإنه يجازر والمنطوق حقيقة فيلزم الإجماع لأن صاحب المنهاج يحسن فافهم وقد دريت أن كاذم الشافعية مظهر في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعاً له وتارة كونه معنى الاتزام فافهم مثبتوا المفهوم (قالوا أو لا صرح عن أبي عبيد) القاسم بن سلام وهو المشهور وفي الميدان أبو عبيدة بالله وهو محرم من المتن قبل صرح به امام الحرمين وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل لا تنافي لجواز فهمه كما ما نقل الامام عن واحد وفي المشهور عن الآخر (فهذه من) قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (في الواحد) محل عرضه وعقوبته) رواه أحمد وفهم منه أن في غير الواحد لا يحل عرضه وعقوبته (و) صرح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم (مطل الغني ظلم) أن مطلق غير الغني ليس ظلماً (وكذا عن الشافعي) جمع فهمه (وهما) أمانان (عالمان بالغة) فالقول قولهما (والجواب أولاً) أن الفهم من المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية (له) أي محل فهمه من معاني هذا المثال الجزئي (لأن الوصف مشعر بالعلية والأصل عدمه لآخرى) فعلة على العقوبة الوجودية وكذا على الظلم الغني فباتفاقه ينتفي الحكم (وأيضاً هذا بالغة) ولأن أن تقول أن أبا عبد الله المسلم كان حرأما بالنصوص القاطعة بحديث المعلمين في المسلمون من أسلته وبه رواه الشيخان وغيرهما وإنما أجازنا في ذلك المديون الواحد دفعاً لظلمه ووصوله إلى حقه وفي غير ذلك لظلمته لظلم التعدي ولا يوصول إلى الحق حتى على أصل الحرمة. وعلم بهذا الأصل أن تخصيص الواحد والغني لأن التقدير حكمه بخلاف ذلك لأن التخصيص يدل على نفي الحكم هذا لكن أتباع الإمام الشافعي نقلوا عنه أنه فهم من المفهوم لأجل الوصف فلا تقتضي هذه الوجوه نقلتها عنهم في قوله وأما قول أبي عبيد حين قيل له المفهوم من حديث لأن على حروف أحدكم فجهلتموه من أن عتق من أدام الشعر أعف عن عباس سر الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إياهم لو كان كذلك لخلا ذكر الامتلاء عن معنى فإن قيل له كذلك فليس فيه أيضاً دليل على فقهه

والاكرام كقوله ادخلوها سلام آمين والتهديد كقوله اعلوا ما شئتم والتسخير كقوله كونوا فرقة حاشين والاهانة كقوله
ذق انذام أنت العزيز الكريم والتسوية كقوله اصبروا أو لا تصبروا والاذنار كقوله كلوا وتمتعوا والدعاء كقوله اللهم
اغفر لي والتمنى كقول الشاعر « ألا أيها الليل الطويل ألا المحبلى » ولكمال القدرة كقوله كن فيكون
﴿ وأما صفة التهي وهو قول لا تفعل فقد تكون للتحريم والكراهية والتحقير كقوله لا تمدن عينك ولبان العاقبة كقوله ولا
تحسن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقوله ولا تكننا إلى أنفسنا طرفة عين وللبأس كقوله لا تعذرنا اليوم وللارشاد
كقوله لا تستلوا عن أشياء من تبدل لكم تسؤم فهذه خمسة عشر وجهاً في اطلاق صيغة الامر وسبعة أوجه في اطلاق صيغة التهي

المفهوم بل لعل غرضه أن المذموم هو الامتلاء وأما معرفة القليل فسكوت عنه فيبقى على أصل الاباحة ولو كان المقصود الذم
مطلقاً لاذم الكثير والسكوت عن القليل للقال المذكور (والقول بأنه مجوز) مجرد (لا يقدح) في الاستدلال لان الظاهر
فهمهما من التوصيف (منعوج) كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقف على جهة عن الحجة وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد
من دليل (و) الجواب (ثانياً) عورض بمصاح عن الأخفش من الأخافش الثلاثة) أي الخطاب عبد المجيد بن عبد المجيد شيخ
سيو به وأبي الحسن سبعين مسعدة صاحب سيبويه وأبي الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم أمام في اللغة كذا
في الحاشية والظاهر أنه صاحب سيبويه لأنه لا يكون هو المراد عند الإطلاق كذا قيل (و) (الانعام) (محمد) بن الحسن (الشيبي) من
أنه لا مفهوم للصفة (وهما أمامان في العربية قال) الامام (محمد بن علي) في ثلاثين ألف حديثهم فأنفقت نصفها على النحو والشعر
ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان لخدمه ولكل سعة في كتابه العلوم العربية فإذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا
فلا محذور في فهمهما (ولو ادعى السليقة) في أبي عبيد والشافعي رضى الله عنه (أو العلم البالغ) فهمها للعربية (وقوة صحة النقل) عنهما
(فالشيبي) الامام (كذلك) في السليقة والعلوم والنقل عنه قوى أصح متواتر لكثرة الأتباع (بل) الامام الشيبي (أولى تقدم
زمانه عليهما) فان الامام محمد وأولاد سنة اثنين وثلاثين ومائة توفي سنة تسع وعشرين ومائة والشافعي ولد سنة تسعين ومائة وهي سنة
وفاء الامام الهشام أبي حنيفة كذا نقل الثقات ونقل المصنف عن التقرير بأنه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة أربع
ومائتين وتوفي أبو عبيد سنة أربع وعشرين ومائتين عن سبع وستين وأولاد تسعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان
قاله البخاري وقبل سنة اثنين وعشرين ومائتين وقبل ثلاث وعشرين ومائتين وأبو عبيد معمر مات سنة تسع أو إحدى عشرة
أو ثلاث عشرة ومائتين لم يكن أبو عبيد معمرًا كما نقل عن امام الحرمين فأى نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخوارج
والعاصفان وفي تاريخ ابن خلكان أنه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن في وجهه الأرض خارجي أعلم منه وأما الامام محمد
فأمام في التقوى ووعا من العلماء فافهم ولا ريب لأحد في أن الفضل لتقدم لعدم اختلاط لغة العرب في الزمن المتقدم وقد
استقى الصحابة عن تأليف علم النحو والصرف (وقدرى تلذمه) نقل بعض الحنفية تلذ الشافعي له وبعض الشافعية شذوا
التكرير عليه وقال ابن تيمية والذي صرح منظره إياه في كثير من المسائل ولعله لذلك صار له قولان واستفاد حين المناظره منه
فواضع عليه وقد رأيت في سنده الرواية عنه والله أعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي على الامام محمد في العلوم والكمالات
من مكرارة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثالثاً أنه سلم فهمهما فأى حجة فيه ما لم يثبت الاجماع ففعلهما إنما
فهما بناء على ما ذهب اليه من القول بالمفهوم واتخاذها إماماً ذهباً (واعترض بان المبتدأ أولى من الناق لان الوجدان) للدلالة
حين الاستقراء (يدل على الوجود قطعاً) كما في سائر الالالات (وعده لا يدل على عدمه الا لئلا عدم الاستقراء التام) ولا يفيد
القطع فقول أبي عبيد والشافعي أولى من قول الامام محمد والأخفش (أقول للدلالة هي الوجود هنا بتوسط الدال والكلام ههنا
في الدلالة نوعاً) لان المختلف فيه هو أن نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي أم لا وإذا وجد المستقري بعض
التركيبات بل الأكثر غير ذلك فعدم الدلالة الشخصية قطعاً (وعدهما شخصاً يدل على عدمه نوعاً) قطعاً (لان كل ما هو للشي
نوعاً فهو له شخصاً) لان النوع موجود في الشخص (والعكس) أى لدلالة شخصه على وجوده نوعاً لا احتمال أن يكون لخصوصية
مدخل (فعدم الوجدان يدل على عدمه قطعاً) فيكون الناق ههنا أولى من المبتدأ وأقل من أن يكون مثله فافهم (نعم في
الدلالة شخصاً لا يدل لعدمه على عدمه الا لئلا عدم الاحتاط بجميع استعمال اللفظ الشخص) فيعوز أن يكون دالاً في بعض

فلا بد من البحث عن الوضع الأصلي في جملة ذلك ماهو والمجوز به ماهو . وهذه الوجهة عنها الأصوليون شغفانهم بالنكسر وبعضها كالتداخل فان قوله كل مما يليك جعل للتأديب وهو داخل في التأديب وآداب مندوب إليها وقوله تتجوز الاشارة قريب من قوله اعمالوا مشتمل الذي هو للتهديد ولان طول تفصيل ذلك ولان طول تفصيل ذلك وتخصيصه فالجواب والسبب والارشاد والاماحة أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد والسبب لأن التأديب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على المصلحة الدينية فلا ينقص ثواب بتركه الاشارة في المداينات ولا يزيد بفعله . وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العن والقرء وقال قوم يدل على أقل الدرجات وهو الاباحة . وقال قوم هو للسبب ويحمل على الوجوب بزيادة قرينة . وقال قوم هو للوجوب فلا يحمل على

الاستعمالات ولم ينتبه عليه المستقرئ . وأما في دلالة نوع التركيب فلا ماساغ لهذا أصلاً له فلما تجاوز الكلام من جزئ من جزئياته (قافهم) هذا كلام متين الآن الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ لا يكون الا عند تنسج استعماله فاذا لم يجد في أكثر الاستعمالات الدلالة لا بد له من وضعافان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ في اطلاق في استعمال قالوا في مقال الشيخ ابن الهمام أن لأولية التثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي أيضاً عن دليل هذا وتأمل فيه (و) قالوا (تأملوا المفهوم) مفهوم الصفة (بخلاف التخصيص) بالوصف (عن القائدة) لانه لا فائدة غير المفهوم بالعرض فان الكلام فيه فلو لم يكن مفهوم أيضاً لاختلاف القائدة قطعاً (وذلك لا يجوز في كلام البلغاء) من الآحاد (قال شارع أحدر) بعدم الجواز في كلامه وهذه الجملة عندهم من أقوى الحجج (والجواب أولها) الدليل (لا يفيد الدلالة لغة) وقد كان مدعاً كذا ذلك (انرب شي لا يجوز بلاغة يجوز لغة) فلا تقرب والغرض من هذا التنبيه على فساده ما صوره المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا تنجم مدعاً كذا أناسم الدلالة بلاغة ولتحاذيه مذهبنا حتى رد أن هذا القدر يكفي لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لأهمافي أعلى درج البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم (و) الجواب (ثاني) هذا النوع من الاستدلال (اثبات الوضع بالقائدة) وقد نهي عنه كاتقدم (وهذا يدفع ما قالوا ان فيه تكثر القائدة) لافادة الحكمين فهذا أولى عما فيه قلة القائدة وجه الاندفاع أن هذا أيضاً اثبات اللغة بالقائدة (وأما دفعه بلزوم الدور) بأن تكثر القائدة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو أثبت المفهوم به دار البتة (فدفع للاختلاف) بين الموقوف والموقوف عليه (وعلاوينا) فثبت المفهوم عقلاً أي العلم به يتوقف على العلم بتكثر القائدة ونفس تكثر القائدة علينا يتوقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الآن وهذا (كالعادة القائدة) فإن المعلول يتوقف على وجودها ذهنا وهي تتوقف على وجوده العيني (قيل) في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالاً بالقائدة (بل بالاستقراء عنهم) كل ما للقائدة سواء تعين بالارادة) ومن جعله المفهوم (قلنا) هذا (ادعاء) من غير دليل (كيف وقدر النفي عن المهرة) وتفصيله أنه ان أرادوا به أن الاستقراء دل على أن المفهوم راد عند عدم ظهوره الصارف وهو القائدة الأخرى ففهم مع لزوم استدلال حديث الخلو عن القائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبت مادته لم يظهر فيها فائدة أخرى مشكل بل عسى أن لا وجب وأقل القوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على أن ههنا حكماً في المسكوت مخالفاً لما في المنطوق وأما أن هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الأكثر يكون مطابقاً لعدم الأصلي فلا بد من دليل زائد على كونه مدلولاً ثم ان المفهوم نوع من القوائد متساوية في الانتظام والاستقراء ان دل فيدل على انتظام القوائد كلها في مواد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ والأخرى صارفة تحكم محض وما يقال الاستقراء دل على أنه مهما كان في الكلام قيد زائد يكون محط الحكم ومطعم النظر كما حكى عن عبد القاهر فاذا اتفق القيد اتفق الحكم والصفة أيضاً قيد زائد فهو شبهة سلمنا أن القيد يحيط الحكم لكن لا يلزم من انتفاء انتفاء الحكم بل انتفاء من جهة المتكلم فقط فلزم السكوت في غيره ولعله هو مراد عبد القاهر ولو أراد أن القيد يحيط الحكم في الواقع بحيث يتنى بانتفائه ويكون قصد المتكلم إلى هذا الانتفاء فالاستقراء منوع ولا حجة في حسان عبد القاهر فان عدم الانتظام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الذين لا اعتداف في مقابلتهم بأشكال عبد القاهر وأما فهم بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فافهموا في أمثلة جزئية لا تثبت قانوناً كلياً فلا حجة فيه وان أرادوا به أن الاستقراء دل على أن لا بد للكلام من فائدة ما واد اتفق سوى المفهوم تعين فان أراد أن الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فمحتاج في تعيين كل فائدة إلى قرينة ويكون الكلام مجملاً عند عدم

ماعداء الا بقرينة وسبيل كشف الغطاء أن ترتب النظر على مقامين الاول في بيان أن هذه الصيغة هل تدل على اقتضاء مطلب أم لا والثاني في بيان أنه ان اشتغل على اقتضاء والاقتضاء موجود في النسب والوجوب على اختصارنا في أن النسب دأخل تحت الامر فهل يتعين لاحدهما وهو مشترك في المقام الاول في دلالة على اقتضاء الطاعة كما في مقول قد أهدى من قال ان قوله لافعل مشترك بين الاباحة والتهديد الذي هو المنع وبين الاقتضاء فان ادرك التفرقة في وضع المعاني كلها بين قولهم لافعل ولا تفعل وان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى انقدرنا فاتفقوا في ان كل ما يوقدرنا فافعلنا منقول على سبيل الحكاية عن سميت أو غائب الثاني فعل معين من قيام وقعود وصيام وصلاة بل في الفعل بجملة سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا فلفظها

قرب يتوحد احداهما عند قرينة أكثر من واحد فلو لم يتوحد الكلام عنه وان أراد به موضوع اللفظ المتضمن للاستواء المحض فلا دلالة على المفهوم الا لدلالة العلم على الاختصاص فافهم واستقم فقد بان لك بأن وجه أن العبارة منقطعة لتصلح للعبارة (و) الجواب (ثالثا الخلق) عن القائدة (متخذ الاشارة بالعبارة وفيه ماهر) من الاستدلال بالأصل واختفاء حال المسكوت وزك محلا للاجتهاد وفي ذلك (من الفوائد) فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء اللفظ وانما مطلقا والجواب رابعا لنقص مفهوم اللقب المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين اذ يدونه يختل للكلام فلفظ التعبير ههنا أيضا بالمركب التقييدي متعين و يدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا لفظيا في الحكم فيلغى الصفة ويكتفى بالتعبير بالموصوف فلفظ في اللقب أيضا أن ما وراءه من للمسكوت مساويا لفظيا في الحكم فحسن للتعبير بلفظ قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت ويعبر باللقب عن اللفظ بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على اللقبه وان كان غيرا أيضا مشار كله في الحكم لكن لم يكن المقصود بالحكم عليه وهذا يختل بدون التعبير وهذا المقدور يمكن في الموصوف أيضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا ان القائدة التخصيص على ثبوت الحكم في حال الوصف وقطع احتمال كونه تخصضا عابدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعبر عن القائدة مطلقا واعترض عليه الشيخ ان اللفظ ليس ماعدا احتمال الوصف لاختلافه حتى يكون ذكر الوصف تقييما نعم لو كان معنى قولنا في اللفظ السامع كافي التميز كذا لا سيما في السامع كان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع والثاني ان تقرير الجواب هكذا الفرض ههنا بيان حال الحال الصفة وان كان ماعدا مشار كله فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد الوصف كان محلا لأن يتوهم ان تصحى بما سوى محال الصفة فلا يمكن انصاف المقصود فقيده بالصفة ليكون نصا المقصود في المثال المذكور الاختيار على حال السامع فلو قيل في اللفظ كذا حصل المقصود لكن لم يكن انصافه لاحتمال تخصسه بالمعقوفة فقل في اللفظ السامع كذا التخصيص في المقصود فافهم (و) قالوا (ثالثا) لو قيل لافعلنا لاختصاصه فضلا عن ثبوت الصفة في اللفظ السامع في غير الشبهة (المانعوا) فلفظ ان التركيب مال عليه (أقول الاول) أن يقال (لو قيل لافعلنا لاختصاصه فضلا عن ثبوت الصفة في اللفظ السامع في غير الشبهة) على المشهور (أن نفرهم بحسب اعتقادهم) بالمفهوم فلا ينسب في الواقع ولكن يرد عليه على هذا أيضا ان نفرهم لم يكونوا للكلام صلا وان يرى المفهوم مكنوفا قصد اليه لأن المفهوم ثابت في الواقع (الجواب أنه) أي التفسير (لأنه) كونه على الاحتمال في الفضل والمسكوت عن حالهم لا لاختصاصهم وهذا التفسير (كما يفرع عن التقييدي للاحتمال أن يكون المتعظيم) لأن لا المتعظيم متعين (و) قالوا (رابعا) قال عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (الأردن على السبعين) فغير روى الطبراني في حديثهم بالصلاة على عبد الله بن أبي بن ساول وأمس المتأخرين وقال لهم المؤمنين عروضا الله عن نفسه أقضى عليه وهو متفق وقال الله تعالى فيهم ان تسبغوا لهم سبعين مرة فلو قصر اقلهم وفي رواية للسفيين سأز يدعى سبعين (قوله) عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام (أنه ما زاد) على سبعين (بغلافه) في الحكم ولو كان فهم واحدا من أهل اللسان حجة فكيف يفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فان قلت لو تم ادل على ثبوت مفهوم اللفظ وقد كان الكلام في مفهوم الصفة قال (وكل من حال مفهوم اللفظ قد جعل مفهوم الصفة) فتوهم تسبغوا ثبوته (والجواب) لا نسلم أن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فهم بأن حكم ما زاد اختلافه بل جعله منسب (تألف دليل التعداد الحكم) في سبعين وغيرها (لأنها) للباقة) والمخفى ان تسبغوا لهم مرارا كثيرة فلفظ يفرق الله لهم فلا دليل في هذا * اعلم انه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما نزل في

في الآخرة والوجوب لخاصته في الآخرة هذا إذا فرض من الشارع وفي حق السداد إذا قال لعبد أ فاعل أيضا بتصور ذلك مع زيادة أمر وهو أن يكون لغرض السيد فقط كقوله استقي عند العطش وهو غير متصور في حق الله تعالى فإن الله غني عن العالمين ومن جاهد فالتجأ بحاجته لنفسه وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب وقال قوم هو للندب وقال قوم يتوقف فيه منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري أيضا أنه مشترك أو وضع لأحدهما واستعمل في الثاني مجازا واختاره أنه متوقف فيه والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لأحدهما من الأقسام لا يخلو ما أن يعرف عن عقل أو نقل ونظر العقل أما ضروري أو نظري ولا مجال للعقل في اللغات والنقل امامتواثر أو أجاد ولا جهة في الآحاد والنواثر في النقل لا يبعد وأربعة أقسام فاته أما

بالخوف فقبول راءه يبقى على الحكم المتقرر بعد النسخ وهو الأربع فحب فسأل بعضهم حلوا الآية على صلاة الخوف وعزى إلى ابن عباس لكن حديث يعلى بخلافه وكذا رواية النسائي عن عبد الله بن خالد بن أبي أسد أنه قال لأن عمر كيف تقصر الصلاة وإنما قال عمر جليل ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم فقال ابن عمر بن أبي أسد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا ونحن ضلال فلعلنا فكان فيما عللنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمرنا أن نصلي في السفر ركعتين فندبر **مسئلة** *
التعلق هل يمنع السبب عن السببية (أو الحكم) عن الثبوت (فقط) لا السبب عن الانقضاء (اختار الخنفية الأول والشافعية الثاني) والقاضي الإمام أبو زيد الأمام نخر الإسلام بنسائه مسألة مفهوم الشرط وقرر صاحب الكشف وغيره وجه البناء بأنه لما مال الشافعية إلى أن الجزاء سبب للحكم وموجبه والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعنا عن السببية وإيجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانقضاء السبب والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم أصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لأن السبب الذي يدعى الشافعية انتفاء الحكم بانتفائه في خلافة مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافة المراد الجزاء الذي جعل سببا شرعا للحكم هل تبطل سببته بالتعلق أو لا بل يمنع التعلق عن الحكم فقط فابن هذا من ذلك وهذا لا توجه له فإن الشيخين الأمامين لم يدعيا أن مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل مقصودهما أنهما يمنع الشرط عن ترتيب الحكم على السبب الذي هو الجزاء أي يكون انتفاء الحكم مضافا إلى الشرط فصار مدلوله وليس فيه غلط في معنى السبب أصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الإلهية في وجه التعليل أن مسألة مفهوم الشرط مسألة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لفة على انتفاء الحكم عند انتفائه أو لا وهذا الخلافة شرعية فإن الحاصل أن الذي جعل سببا شرعا هل تبطل سببته شرعا بالشرط والتعلق أم لا فلا يصح تفرع الخلافة في مفهوم الشرط على هذه الخلافة ولأن نقول بطلان السببية أو المنع عن حكم السبب إنما يتأني في الإنشاء أت التي جعلت أسبابا شرعا ومسألة مفهوم الشرط نعم كل تعليق خبرا كان أو انشاء فلا يصح التفرع ولأن نقول بأصله وسلم بطلان السببية كما هو من عموم الخنفية فلا يوجب في مفهوم الشرط فإن النزاع باق بعد إلفه وإن لم يكن الجزاء سببا للحكم وأن ينتفي عند عدم الشرط لانقضاء السبب فهل يدل هذا الترتيب لفة على الانتفاء أو لا وكذا الواسم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم يمنع الشرط فلا يلزم أن الشرط دال لفة على انتفاء الحكم بل يجوز أن يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أصليا ويكون بقاؤه لوجود المانع ولا ينفع الذهاب إليه فتدبر ثم لكان نقول في تقرير الكلام أن الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لفة وموجبه والشرط خصه بتقدير وجوده وآخر ج تقدير عدمه ولهذا دعا الشرط من التخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط أنما جاء من تخصيص الشرط فأفاد حكما بخلاف الافة كاستثناء الأله مفيد للحكم الخائف في المنطوق والشرط في المسكوت وأما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما بمقدار ما وراءه يبقى على الأصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط قيد بمنزلة القرف والحال أو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه إذا الحق المغير أي مغير كان يبقى الكلام موقوفا على هذا ابتداء خلافة مفهوم الشرط على أن الشرط هل هو بمنزلة استثناء تقديرات ما وراءه عن الحكم الجزائي وكان الجزاء عاماله لافة وأن الشرط مع الجزاء مفيد للحكم بمقدار لا غير فعلى الأول الشرط دال على نفي الحكم بعماده لفة بخلاف الثاني بل حكم بعماده مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الأمامين ثم لما كان من جزئيات الترتيبات الشرطية ما جزأه أو سبب شرعا لحكم آخر ولم تكن سببته إلا لافة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيدا للحكم عام لفة أو غير فاعلى رأيهم فهو تام في السببية والشرط إنما استثنى بعض التقادير فرفع تأثير عليها وأما عندنا

أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنفسهم صرحوا بأن موضعنا لكذا أو أقروا به بعد الوضع وأما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك وأما أن ينقل عن أهل الإجماع وأما أن يذكر بين يدي جماعته يتنوع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الأربع بعضها وجه تصحيح الفضل ودعوى شيء من ذلك في قوله أعمل أو في قوله أمرت بكذا أو يقول الصالحون أمرنا بذلك العكس فوجب التوقف فيه وكذلك ضرورة الأمر على الفور والآخر على التكراهي والاعتقاد يعرف بعمل هذه الطرق وكذلك التوقف في مسيعة العموم عن توقف فيها هذه المسئلة وعليه ثلاثة أسئلة هي التي الدليل وقد ذكرتموها الخالفين

السؤال الأول قولهم أن هذا ينقلب عليكم في أخرج الالباحية والتهديد من مقتضى القنط من أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل

فلم يعد الأحكام مقيداً لم تحقق مسيعة قرر الكلام في هذا المثال ويحرم عن الشيء عازومه وفي كلام القاضي الامام إشارة جلية الى ما قلنا فان عبارة الشريعة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بشرط ينقضه عما قبله أو بعده على اعتبار أنه لولاه كان موجوداً كقول الرجل لعبدته أنت حر موصيه وجوداً لغيره بصفة العبد فاذ قال ان دخلت الدار وتعلق أو جيب اعدامه عن محله ونفسه مع وجود قوله أنت حر فثبت أن التعليق كما وجب الوجود عند الشرط أو وجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروغ اختلافه اعملاً بأن زوجه الله تعالى فانهم ذهبوا الى أن الاستيجاب الموجبة للأحكام اذا علقته بالشرط كان التعليق تصرفاً في العلق باعدامها لا في أحكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الأحكام كعند وجود العلق لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار أنه لولاه لكان موجوداً أراد به أن قوله بافاده الشرط انتفاء الحكم عنه عدمه معنى على اعتبار الشرط كالاستثناء منجر ما عدا انتقادي وجود الشرط وأشار بقوله فانهم ذهبوا الى أن الشرط مع الجزاء يفيد حكماً مقيداً ولا اقله في الجزاء من شرط حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط وأما الامام في الاسلام فقد أجعل أولاً اجاباً لا تأماً وقال بخاصة أن العلق بالشرط عندنا لا ينقض سبباً انما الشرط يمنع الانتفاء وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر ثم بعده تفرع اختلافات أشار الى ما قلنا بقوله في اعتماده لال الشافعي قال لا في الوجوب ثبت بالاجاب لولا الشرط فهو شرط معطى مأوجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخر الاما بعضنا لا لولا الشرط لكن الجزاء ايجاباً بالثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخر الفعل اما ما عني التكليم انما قرأ الكلام في هذا الذي من جزئيات العلق وهو ما كان الجزاء يبيح الحكم آخر ثم قال ذكر بعض التقادير كراهية جميعها الترفيع ومقصودهما ما ذكرنا وعلى هذا لا بد عليه شيء مما ذكر هذا غاية التقرير لكن يبقى بعده ما نأمل فأنامل (و) يتفرع عليه تعليق الطلاق والعاقب بالملك فانه يصح عندنا وبقي عند وجود الملك عندنا عدم سببته في الحال وانما يصير سبباً عند وجود الشرط وهو المالك فيصاف بمحلا محلول ولا يصح عنده بل يطل لانعدامه سبباً في الحال والمحل غير محلول فيلحق ولا يقع شيء عنه وجود الشرط (و) يتفرع عليه (تجيب الترتيب المعلق) نحو ان قدم والى فعلى صدقة كذا فاعتد نالما بصرف هذا التدوير سبب الوجوب لا عند وجود الشرط لا يصح التجيب لكونه اذ اقبل وجود الوجوب وعندنا عدم انعكاس سبباً في الحال وانما الشرط مانع عن وجوب الاداء لانفكا كما في المالى عنده مع التجيب كراهية قبل المحلول (و) يتفرع عليه أيضاً تفصيل (كفارة الجبن) اذا كان مالى قبل الحنث فغنيته يجوز لان الحنث عندنا بشرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في النية وان لم يكن واجب الاداء فلا تفكالة المذكور مع الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التجيب لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين والتجيب قبل الحنث اداء قبل وجود الجنب وفي بحث فان التفرع في حيز الحنث فان الكلام في الشرط التصريح بجمع السببية ام لا والحنث ليس شرطاً لمحوها وما اوجب ان قوله تعالى فكفارة ايعام ضررها كفي الا يفتحن ان يحسن فكفارة ما تخ فصار معطفاً بالشرط فهل يمنع سببية هذا الكلام لا يحجب الكفارة ام انما الحكم فقط ففيه نصف ظاهر وكذا ما اوجب ابن قول الحالف والله لا فعل ان كذا في قوتان حنث فعلي الكفارة بل الحق ان ليس بها وانما هي مهلها منه الشرط التصريح وانما هو يتفرع على ان اليمين سبب الكفارة كما ذهب اليه هو والحنث كاذبه لا فلا تباين بينهما قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنه فيجوز في المالى كذا ذكره وغنيه ناقيل تقرير السبب فلا يجوز فانهم (اقول الاشبه انها) أي هي المصلحة ثم من منع التطبيق المبيحة والحكم (منصة على أن يصح المقود) والفسوخ (هل هي انشاء ام اخبار يقتضي الانشاء الذي هو الوجوب) للحكم (حقيقة) وانما يقتضي الانشاء لكونه

فانه لم ينقل عن العرب صريحاً بأن ما وضعناه هذه الصيغة للإباحة والتهديد لكن استعمالها فيهم ما على سبيل التجوز قلنا ما يعرف باستقرار اللغة وتصغير وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ونحن كاعرفنا أن لا مدوضع لسبع والجار وضع لقيمة وان كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبيد فيتميز عندنا بأشياء الاستعمال الحقيقية من الجاز فكذلك يتميز صيغة الأمر والتي هي والتخفيف غير صيغة الماضي والمستقبل والحال ولست نأشك فيه أصلاً وليس كذلك تميزاً لوجوب عن التنبؤ السؤال الثاني قولهم ان هذا ينقلب عليكم في الوقف فان الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب فلم يوقفوا التكم قلنا السابقون التوقف منذهب لتكمهم أطلقوا هذه الصيغة للتنبؤ مرة والوجوب أخرى ولم يوقفوا على أنه موضوع لأحدهما دون الثاني فسيبنا أن لا تنسب إليهم ما لم يصروا به وأن تتوقف عن القول والاختراع عليهم وهذا كقولنا لا يتناقض أنا رأيناهم يستعملون لفظ الفرق والجماعة والفرقة في الثلاثة وتارة في الاربعة وتارة في الخمسة فهي لفظة مرذولة ولا سبيل

حكاية عنه (فن قال الاول) كالشافعية (فلا تعليق عنده بالاعتبار الحكم الموجود لوجود الصيغة) في الحال وهو الظاهر (وهي السبب) لوجود العقد (ومن قال بالثاني) كشائنا الكرام (فلا وجود للسبب عنده) وهو الانشاء الموجب (لأنه) انما كان ينبت اقتضاء ضرورة صحيح الخبرية و (لا انتفاء في التعليق) للسبب الذي هو الانشاء (الاعتناء بوجود الشرط) لان التعليق لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود لازم عند وجود الملزوم لا غير (الآثرى يجوز) التعليق (في المتعدي) مع أنه لا وجود للجزء أصلاً (فتفكر) وفي نظر ظاهره انه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية فان النزاع باقي بعد أن يكون الصيغة سبباً مطلقاً يجوز أن لا يكون مجمعا عليه بل سبباً في الحال انما هو في التخفيف وأما في التعليق ففيه الخلاف فعندنا لا سببية خلافاً لهم قال مطلع الاسرار الالهية انه سيجي ان هذه القسود والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكاية عن طلاق بغيره التكم عند التكم بما هو بهذا الطلاق المعبر الا بقاء التكم عند التكم به بغير تعليق الطلاق التنبؤ أولاً ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب أم لا والشافعية أن يقولوا قد انعقد سبباً لكن تأخر الحكم التعليق فلا ينفع الخفيفة الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن أيضاً الخلاف على تقدير الأخبارية فانها اخبارات عن ابقاء الطلاق في الحال بحيث يقع عند وجود التعليق عليه أو عن ابقاء الذي يوجد في ذلك الوقت فلا تنفع الاخبارية فافهم (وفي النسخ والتحرير) هذه المسئلة بل مسئلة مفهوم الشرط أيضاً (منبذ على اختلاف) واقع (في الشرطية) فقال أهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قبله منزلة الطرف والحال) فعني ان دخلت الدار فانت طالق أنت طالق وقت دخولك الدار وأ والحال أنك داخل في الدار قال السبب في حواشي شرح التلخيص ان هذا المذهب ليس به واحد من أهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه و يؤيده ما في ضوء المصباح ان حرف الشرط آخر ج الشرط والجزاء عن الكلاسية والافادة للسكرت (و) قال (أهمل النظر الحكم بينهما) وهو حكم تعليق بمخالف حكم الجملات (وهما) أي الشرط والجزاء (جزآن للكلام) أحدهما محكوم عليه بذلك الحكم والثاني محكوم به (فقال) الامام (الشافعي الى الاول) المنسوب الى أهل العربية (فذهب الى ان السبب منعقد لان) لوجود الحكم بالطلاق الآن (والعدم عند العدم) أي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط (حكم شرعي مفهومهما) لأن الشرط لما كان كالحال والظرف أفاذا الجزاء الحكم على كل تقدير والشرط خصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالاتفاء ما من قبل الشرط فصار حكماً مفهومه وما صار شرعياً أيضاً لكونه مدلول الكلام (و) مال (أو حنيفة الى الثاني) فهوهم الشرط أفاذا حكماً تعليقاً عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل لتمايز تحقق عند وجود الشرط اذ قد أفاذا حكماً تعليقاً في فصاروا التعليق عليه على ما كان عليه في الاصل فهنا مطمئنان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال الى مذهب أهل العربية كان الجزاء عند مفيد الحكم على جميع التقدير والشرط خصه فالتنقي مضاف اليه والامام أبو حنيفة لما مال الى قول أهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم أصلاً وانما المقيد المجموع الحكم المقيد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم يبقى أصلاً كما كان هذا حاصل كلامه وفيه بحث أما أولاً فلانه ان أرادنا فائدة الجزاء الحكم حال الشرط أنه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فلنزد لصدقه تحقق الجزاء التمتع والشرط أيضاً فلهذا أقاسم ان الجزاء غير ما يكون مستحيلاً مع كون الشرطية مستعملة عرفاً ولقد فناء الكلام على هذا الباطل لا يلبق ويغيب قول أمثال هذا الامام الهمام واليد الطولى في العلوم وان أراد

الى يتخصصا بعد على سبيل الحكم وجعلها مجازا في الباقي * السؤال الثالث قولهم ان هذا ينقلب عليكم في قولكم ان هذه الصيغة مشتركة اشتراك اللفظ الجار بين المرأة والقبنة والقرءين الطهر والحيض فانه لم ينقل أنه مشترك قلنا سنا نقول انه مشترك لكننا نقول نتوقف في هذا ايضا فلا ندري انه وضع لاحدهما ويجوز به عن الآخر ووضع لهما معا ويحتمل أن نقول انه مشترك بمعنى أنا اذا رأيتاهم أطلقوا اللفظ لمعنيين ولم يفتونا على أنهم وضعوه لاحدهما ويجوز به في الآخر فتحمل إطلاقهم فيهما على لفظ الوضع لهما وكيف قلنا في الامرية قريب (شبه المخالفين الصائرين الى الهية للندب) وقد ذهب اليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الامر بين السندب والوجوب وقال التميمي في التعميم فقال انما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى فلا تغفلوهن وقال لم ينسب لي وجوب النكاح العبدانه لم يرد فيه التميمي عن الفضل بل لم يرد الا قوله تعالى وأنكحوا الأيامى الآية فهذا امر وهو يحتمل الوجوب والندب

بها فائدة كون حكم الجزاء تابعي تقدر وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية ولا يستلزم صدقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الاما يلزم من كون الحكم بينهما التلازم وفهم وأما ثانيا فلا نسل من الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقدير والشرط خصه بل الجزاء حينئذ مفيد بالحال أو الظرف وإذا كان في الكلام قدي يقي موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مفيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يقي على ما كان نعم لو يقي أنه فاقلي يكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيد العموم التقدير كالمقدم للكان له وجهه لكن لا يقي لاثباته كون الجزاء مخصصا للشرط عند الجزاء والحال والظرف وأما ثالثا فلا نسل من ذلك لكن النزاع باق لا ينفع الحنفية للذهب في قول أهل المنطق ايضا لاه مسلم أن المجموع مفيد حكم تعلقي بالمنطوق وهل يدل في المسكوت انتفاء الجزاء بعد الشرط أم لا ولا يلزم تعين أحدهما أو التراجع باق كما كان فافهم وإذا تأملت علت أن هذا وارد على ما قررنا من الساء فتدبر * المطلب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره أهلهما كان مجموع الشرط والجزاء مفيدا لحكم تعلقي لم يكن موجبا لثبوت الجزاء فلا ينفع سببيا كما هو رأي الامام أبي حنيفة وأما عندنا فلا كان الحكم في الجزاء أو ثبوتها إلا أن الشرط مانع فهو مثبت ولو لا مانع وهو معنى انعقاد السببية (وفيه أن الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لال النزاع باق بعد) لأن الشرط قديم غير اتفاقا فاما مع السببية فلا يقي سببا واما عن ثبوت الحكم فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيد التصديق حكمه في الواقع الآن الشرط منعه عن التحقق الخالي وقيد به حال تحقيقه في الواقع وإذا كان مفيد الحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه حينئذ وهذا بعينه كما يقول الامام أبو حنيفة من أن المضاف كطائفي غدا يكون سببا في الحال لفائدة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد ولك أن تقول في تقرير الكلام ان هذا اعتباره لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يثبت له فالتدري يصلح للارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحنفية التقديرية فهذا مساوق للشرطية الميزانية فلا فاضا ولا سببية نعم ينفع أبو حنيفة الذهاب اليه ذهب أهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء مخصصا لجزء الجملة فلا يفسد شيئا فلا يكون مفضيا الى الواقع فلا سببية أصلا واما مجموع الشرط والجزاء اتفاقا مفيد التعليق فلا يقتضي وقوع التعليق ان صدق لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الانشائية من شيء ولا تقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو تأملت لو جدد الحق قول هذا الامام لهما ما لم يقع المقام عليه الرحمة والرضوان فانه ان كان الحكم فيهما بين الشرط والجزاء فقد عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديرية وكافي الجملة التقديرية وانما ملازمة للشرطية الميزانية فلا تستدعي وقوع التعليق ولا تقتضي اليه وما قررنا ظاهره لا انتفاع ما قيل ان مذهب أهل الميزان لا يصلح لاثباته انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملازمة الشرط للجزاء وهذا لان السببية ولا وجهه فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره ان هذا اعتمادا على أن الجزاء وحده ليس سببا ويجوز أن يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن الوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي تستدعيه القوانين الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير ولم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا بل انما يكون مطلقا صدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون أهلا للتصرف

« الشبهة الأولى لمن ذهب إلى أنه للندب أنه لا بد من تنزيل قوله أفعله وأمر تكلم على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفعل واقتضاه وأن فعله خبر بمن تركه وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه وهذا فإدراك من ثلاثة أوجه « الأول أن هذا استدلال والاستدلال لا مدخل له في الغائب وليس هذا انقلاعا من أهل اللغة أن قوله أفعله للندب « الثاني أنه لو وجب تنزيل اللفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الإباحة والاذن إذ قد يقال أذنت لك في كذا فافعله فهو الأقل المستترك أما حصول التواب بفعله فليس بمعلوم كزوم العقاب بتركه لاسباب على مذهب المعتزلة والمباح عندهم بحسن ويجوز أن يفعله الفاعل لحسنه وأمر به وكذلك يلزم تنزيل صفة الجمع على أقل الجمع ولم يذهبوا إليه « الثالث وهو التحقيق أن ما ذكره وما عايناهم يستقيم أن لو كان الواجب ندبا أو زيادة للشكوك فهو باق الأصل وليس كذلك بل يدخل في حدة الندب جواز تركه فهل تعلمون أن القول فيه أفعله يجوز تركه أم لا فان لم تعلموه فقد شككتكم في كونه

عند وجود الشرط كما إذا جاز أو عرض عارض آخر وإذا كان السبب هو الكلام الشرطي فعني بطلان سببته أن أنت طالق تطل سببته بسبب الشرط في عالم الواقع وإنما السببية للشرطية فوقه الطلاق عند حلول الشرط وإن جعل مانعا من الحكم فعناء أن أنت طالق ~~حسب~~ كان سببا ومفضيا إلى وقوع الطلاق ولم يمنع الشرط فإنه قدمه عن إيجاب الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفرع صحة تعليق الطلاق بالملك إلا إذا ثبت أن الملك لا يشترط لاعتقاد سببية هذا المعلق ودونه شرط العقاد فتدبر ولك أن تقول السبب ما يقضي إلى وجود السبب ومن اليمين أن مجموع الشرط والجزء انما يصح حكما لتعلقها بمنزلة أحد هذا الآخر وأما تحقيق وقوع الجزاء فلا يفيد فليس له إفضاء حتى يكون سببا فثم بعد تحقق الشرط يتحقق الجزاء حينئذ يقضي إلى السبب فإذا قال إن دخلت فانت طالق فلم يوجد منه إلا الحكم باللامزمة بينهما فليس هو مطلقا لأن بل بعد الدخول يصير مطلقا وعدم التصرف منه عند وجود الشرط مسلم لكن وجد منه شيء يكون نصرا فاعند وجود الشرط بحكم الشرع وهذا أي صيرورته وجد منه نصرا فلا يقضي قيام الأهلية حينئذ بل بعد كونه أهلا وقت وجود ذلك الشيء كيف الجنون لا يساق كونه مطلقا ولا معتقدا انما يساق صحة التكلم ولا اعتبارا لكلامه حال الجنون وههنا التكلم كان وقت الإفاضة وصيرورته تطلقا عند بحكم الشرع ولا محذور فيه وعلى هذا يصح تعليق الطلاق والاتفاق بالملك فإنه كلام وليس تطلقا في الحال فلا يقضي قيام الأهلية وانما يصير تطلقا عند الشرط وهو الملك وحينئذ لا مانع من الصحة (فلفهم) وقد وقع ههنا نوع من الالطاب وانما أنزلناه لأنه كان من مزال أقدم الراسخين فتثبت فعله لا يتبعه والحق ما أفدناك وعلى الله التكلان فإنه عليه أحكامه (واستدل أولا بالسببية) انما تكون (بالتأثير في المحل) لأن السبب التصرف عن الأهل مضافا إلى المحل (ومن ثم لم يكن بيع الجرمية) ذلك لفقدان المحل (والعقل يتبع ذلك) التأثير فلا سببية (أقول بوجه) إليه (منع المنع) أي منع منع التعليق للتأثير فإنه يجوز أن لا يمنع التأثير بل انما يؤخر الحكم لاغير كيف وهل هذا إلا إعادة الدعوى وفيه نظر فإنه منع مقدمة مدلة في الكشف وذلك لأن الشرط انما يدخل على السبب دون الحكم فيكون السبب معلقا فلا سببية ولا تأثير قبله كيف وإذا قال إن دخلت فطلقا لم يقصد إلا التطبيق عند الدخول لا في الحال واعترض عليه مطلق الأسرار الأهلية أي قدس مره وألا بان السبب ليس أنت طالق بل مجموع الشرط والجزء وأما أنت طالق فقط فهو سبب لوقوع الطلاق في الحال وقد خرج عن السببية باقتران الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت أنه لا يصلح للسببية فتذكر وتبايننا أن الجزاء لو وجد سبب لكن المعلق بالشرط هو وقوع الفرض لا الإيقاع من قبل الزوج وإن ادعى فهو ممنوع لا بد من شاهد بل بهذا نصير المرأ بحيث تكون طالق عند الدخول وإن لم تكن هذه الصفة من قبل وهذا نوع من التأثير بهذا الكلام متين لكن الشأن يقول إن ليس التطبيق إلا مفاد أنت طالق لاسباب على رأي الشافعية وإذا علق صار التطبيق معلقا أيضا لا وقوع الطلاق فقط وإذا صار معلقا لم ينل تأثير أصلا وليس معنى كون المرأ بحيث تكون طالق عند الدخول إلا أنه صالح لأن يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التطبيق بالشرط وليس معنى كونه المرأ بحيث تكون مطلقا عند تعليق الزوج وأما كونها بذلك الحثية بالتطبيق المحذور لأن فاطم لأنه معلق بعد قدس وبلك أن تثبت منع التعليق التأثير به انما يفيد الحكم بلزوم أحد ههنا الآخر فقط لا يثبت شيء في نفس الامر فلا تأثيره في الوقوع ولا إفضاء وحينئذ لا يتبعه إليه المنع فلفهم (وأورد) على الدليل أنه إذا كان

ندباوان علت ومفنى أير ذلك واللفظ لادل على لزوم المأثم بتركه فلا يدل على سقوط المأثم بتركه أيضا فان قيل لامعنى لجواز تركه إلا أنه لا حرج عليه في فعله وذلك كالمعلوما قبل ورود السمع فلا يحتاج فيه الى تعريف السمع بخلاف لزوم المأثم لا يبقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود وصيغة الامر حكم فانه معنى للوجوب عند عدمه فلا أقل من احتمال واذا احتمل حصل الشك في كونه ندبا فلا وجه للتوقف ثم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منتهى عن محرمه لانه ضد الوجوب والندب جميعا **§** الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فأتوا منه ما فاقضوا الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا وجزم في النهي طلب الانتهاء فلنا هذا اعتراف بأنه من جهة اللفظ والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد ولو حجت دلالته كيف ولا دلالة له اذ لم يقل فافعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال فانفوا الله ما استطعتم وكل ايجاب من شرط بالاستطاعة وأما قوله فانفوا كيف يدل على وجوب الانتهاء وقوله فانفوا وصيغة أمر وهو

التعلق بمنافع من تعلقه بالحصل (فيجب أن يلقو كالتهجير في الاجنية) يلقو لعدم مصادفة المحل وكسيع الحر يلقو (وأوجب بأن المرجو بعرضه السببية) فينبغي عند ذلك فلا يلقو (وليقو كطائفي ان شاء الله) أي مثله وهو غير المرجو للعالم بوقوع الشرط (و) استدلال (بأن السبب بدونه) أي بدون الحكم (كالكل بدون الجز) لكونه ملازمه وماله مثله ووجود الكل بدون الجز باطل فكذا وجود السبب بدون الحكم والحكم منتف بالانقضاء والسبب كذلك وفيه نظر اذ من ومضة السبب للسبب ممنوع حتى يكون كالكل بدون الجز والاولى أن يقال ان الأصل في السبب أن يلزمه الحكم لكونه طرفا ليه الدليل خارجي كالتمسك لاداء الصوم فلهذا يأتي على الأصل ما لم يدل دليل على التغلف ولا دليل فتأمل فيه (وأورد السبع بالخيار و) التعليل (المضاف كطائفي غدا) فانها مسباين والحكم وهو الملتزم بالسبع ووقوع الطلاق في المضاف قد تأخر لما عني الخيار والتقيد ورعا بوردان على الدليل الأول أيضا فانها مسباين سببا اذا لاقا المحل وأثر فيه والخيار والتقيد متعنان ذلك والمحق له لا يرد على الدليل شيء منهما فانما انما تعني منع التعليل التأثير والافضاء لكونه غير مفيد لوقوع شيء في نفس الأمر ولا تعليل ههنا وانما هو تقيد ومفاد تحقيق هذا المقيد في نفس الأمر ففيه افضاء وتأثير غاية في الباب أن الأول لا يوجد الا حين وجود القيد فانهم (وأوجب عن الأول بان اختيار فيه بخلاف القياس ضرورة) لدفع الغبن والقياس يقتضي لزوم العقد (وهي) أي الضرورة (بقدر الحكم) فقط فالحكم يتعلق به وأما السبب فتعلقه من غير ضرورة فان تعلقه به يجب تعلق الحكم أيضا بدون العكس والقياس بأن عن تعلقه فلا يتعلق من غير دليل (و) أوجب أيضا (بان الشرط بغلي تعلق ما بعده كاقبل فأتيل على أن تأتي بمعنى أن أتيت انتهى) واذا كان المعلق ما بعده وهو الخيار (فالسبع منجز وانما المعلق الخيار في الفسخ) لوجود السبع فان قلت فلم يثبت الحكم من الملتزم وجود السبب قال (وتعلق الحكم انما هو لدفع الضرر) عن الخيار ولعلنا نقول قد تقدم أن أنت طالق على ألف بمعنى أن أدبت الفا فانت طالق والطلاق معلق بالاداء فكان ما قبل على معلقا ما بعده والاولى أن يحذف عن الجواب حديث كون شرط على تعلق ما بعده بل يقال السبع منجز وانما الخيار في الفسخ فان المقصود ان يعتد بالخيار في الفسخ بقرينة جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التغلف للدليل الاعتبار الاختلاف في السند فافهم (و) أوجب (عن الثاني التعلق عين وهو لا اعدام) يعني المقصود منه عدم وجود الشرط والرتب هذا المحذور (فلا يفتى الى الوجود) غالبال الى الكف فلا يفتى سببا (وأما الاضافة فانها تحقق المضاف) فان طالق غدا لافادة أن الطلاق متحقق في الغد فالمقصود تحقيق الطلاق فصار هذا انطباعا في الحال بمقتضى الى الوقوع غدا فانعتد سببا (ورديان العين قدي يكون للعلل والحث) على وقوع الشرط لا لا اعدام (كان بشرتي بقدم وادي فانت حر) فينتى أن يفتى سببا الآن يقال لما سعت ما هو للعن سببا لم يفتى ما هو لعل أيضا لعدم القول بالفصل (وقد يفرق بالخطر) والشك (وعنده) يعني أن التعلق يكون المعلق عليه مشكوكا في وجوده فلا يفتى الى الجزاء غلا فلا يفتى سببا (وأما المضاف فليس القيد فيه مشكوكا بل متحققا ففتى الى تحقق ما قيد فينتى سببا وقد وجد الحاشية مكتوبة بهذه العبارة أي اذا كان العين بأمر محذور كالطلاق ونحوه فهو لا اعدام ولا فلتى وعلى هذا فالخطر يمنع المنع وهذا بخلاف العتبات المنقولة فيها هذا الكلام ولعله من خطأ الكاتب بل هو كان متعلقا بما قبله من الرديكون حاصل الرد أن اعدام انما يكون اذا كان العين بأمر محذور ولا فلتى ودعوى اعدام عموما كل عين غير

محتمل للندب (شبه الصابرين إلى أنه للوجوب) وجب ما ذكرناه في إبطال مذهب النذب جاره هانوز يادوه وأن النذب داخل تحت الأمر حقيقة كما قدمناه ولو حل على الوجوب كان مجازا في النذب وكيف يكون مجازا فيه مع وجود حقيقته ان حقيقة الأمر ما يكون محتملا مطيعا والمعتل مطيع بفعل النذب وذلك إذا قيل أمرنا بكذا أحسن أن يستقيم فقال أمر الجواب أو أمر استحباب ونذب ولو قال رأيت أسدالم يحسن أن يقال أردت سبعا أو شجاعا لأنه موضوع للسمع وبصرف إلى الشجاع بقرينة وشبههم سبع * الأولى قولهم أن المأمور في اللغة والشرع جميعا يفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد التمس والعاب عند المخالفة ولا الوصف بالعصيان وهو اسم ذم وإنك فهمت الأمانة وجوب الصلاة والعبادات ووجوب السجود لآدم بقوله اسجدوا لله يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد قلنا هذا كله نفس الدعوى وحكاية المذهب وليس شيء من ذلك مسلما وكل ذلك علم بالقرآن فقد تكون الأمر عارضا مع المأمور وعهد وتقرن به أحوال وأسباب جميعا يفهم الشاهد الوجوب

معهولة فتقدر (لكن يستلزم) هذا الفرق (عدم جواز تعجيل الصدقة فيما إذا قال على صدقة يوم يقدم فلان) لأن قدم فلان مشكوك الوجود فلا يكون سببا في الحال لوجوب الصدقة كالتعلق بالشرط فالتعجيل أداء قبل الوجوب (و) يستلزم (كون إذا جاء غدا فأت حرم مثل إذا مت فأت حرم) لأن مجيء الغدا أمر متيقن كالموت فيستعدا للعقل بانفسيا للعقل في الحال كالتعلق بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود السبب للعقل فهما (مع أنهم) يفرقون (ويجزون بيعه في الأول دون الثاني أقول في الأول) وهو ما إذا قال على صدقة يوم يقدم فلان (العبارة الفعلية) لأن الحكم فيه بالشئ في الواقع لكن في وقت معين فلا يفيد الشئ والخطر وانما يلحق من خارج (فتمتحي الإيقاع) من الفائت فاعتسب (بمخلاف التعليق) فإن العبارة فيه مجرد إفاضة الزم ومن غير نظر إلى تحقق الطرفين أو أحدهما فلا يباع من قبل التكلم في هذا الكلام وانما يتحقق الإيقاع منه عند وجود المأزوم فتقدر (و) أقول (في الثاني) وهو تعلق العتاق بالموت (التعلق سبب الآن للتدبير شرعا) وهو تصرف آخر غير الاعتاق بل من قبيل الوصية والمفضي إليه التعليق بالموت فهو السبب (لا المعلق) أي ليس السبب فيه المعلق وهو أت حرم للعقل حتى برد النقض وقد بينا سابقا أن المعلق ليس سببا للعقل لعدم الإفضاء وعدم دليل شرعي (بمخلاف العتاق) وهو إذا جاء غدا فأت حرم لأنه ليس سببا للعتاق شرعا ولا تصرف آخر وقد بينا سابقا أن التعليق لا يبطئ سببا للعقل لعدم الإفضاء إليه واعلم أن مجيء الغد في إذا جاء غدا مشكوك الوجود فإن الشرط ليس إلا مجيء الغد قبل موت العبد فهو الصالح لأن يتعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعلق أن دخلت سواء لكن المعلق به إذا كان الموت كما إذا مات فليس الموت مطلوبا للموت قبل موت العبد وهو مشكوك أيضا فينبغي أن لا يستبعد فالأشكال هكذا لا ما قرره المعترض وما قال المصنف وإن كان دافعا له لكن بينا فيه كلام المحققين من الفقهاء فإنه قال في الهداية وغيرها إن هذا إنما اعتبر سببا لأن لعدم صلاح زمان المعلق به لا اعتاق لأن وقت الموت معدوم لذلك وهو من شرط الاعتاق وهذا كما يبطئ جواب المصنف يصلح جوابا عن أصل الإرادة أيضا لكن أورد عليه الشيخ الهداية أن الثلث يبقى في ملك الميت ويقتدر بحال تنفيذ الوصايا وهذا أيضا من قبيل الوصية فلا ينافي بفساد الموت وأنت لا تذهب عليك أن بقاء المالك للثالث مما لا يعقل وأما تنفيذ الوصية فلان الوصية تصرف بآبنة حال الحياة وأثرها أن تمنع خلافة الورثة في المالك ويصير الموصي به خليفة في مقدار الوصية إلى الثلث وإن لم يكن الموصي به معنابل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر أثره في آخره من الحياة ويمنع انتقاله إلى الورثة فهذا الشرط خصوصية فيه لا يمنع السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا تقرير كلامهم على طبق مرادهم وبعبارة خبائية الزوايا والله أعلم بأحكامه (فانهم) الشافعية (قالوا) أو لا التعليق لمنع زول المعلق (لا غير) (كأن تعليق القسديل) فإنه يمنع زوله لا اقتضاه زوله (والمعلق الحكم لأن مزوم دخول الدار وقوع الطلاق) وهو الحكم (لا الإيقاع ضرورة) (و) قالوا (أنابا لولم يكن) المعلق بالشرط (سببا عند التعليق) لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده (وهو باطل والجواب عنهما ما ديت لآخني) أما عن الأول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في أن سببه موجودا أن أم بعد تحققه اقتضاء أخليس في التالي إيقاع أصلا تها هو بعد وجود الشرط ولعلك تقول من قبلهم إن كان الكلام هو الجزاء والشرط قبله فهذا القيد يقتضي الوقوع فيه اقتضاء أن كان إنشاء أو سبقه شيء فيه اقتضاء هو الخبر عنه فهو جد السبب وإن كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط وبفضي

واسم العصيان لا يسلم إطلاقاً على وجه الذم إلا بعد قرينة الوجوب لكن قد يطلق لأعلى وجه الذم كما يقال أشرت عليك فصنعتي
 وخالفني * الشبهة الثانية أن الإيجاب من المهمات في المحاورات فإن لم يكن قولهم أفعال عبارة عنه فلا ينفك له اسم ومحال
 أهبال العرب ذلك قلنا هذا يقابله أن الذنب أمر مهم فليكن أفعال عبارة عنه فإن زعموا أن ذلك منه قولهم نذبت وأزددت
 ورغبت فدلالة الوجوب قولهم أوجب وحثت وفرضت وأزمت فإن زعموا أنه صيغة أخبار أو صيغة إرشاد فإن صيغة الانشاء
 عورضوا بعلة في الذنب ثم يطل عليهم بالبيع والإجارة والتكاح إذ ليس لها إلا الصيغة الأخبار كقولهم بعث وزوجت وقد جعله
 الشرع إنشاءً وليس لإنشائه لفظ * الشبهة الثالثة أن قوله أفضل أمان يقيد المنع أو التضييق والدعاء فإذا اجتمع التخيير والمنع
 تعين الدعاء والإيجاب قلنا بل ينقسم رابع وهو أن لا يفيد واحداً من الأقسام الأربعة كالأنفاط المشتركة فإن قيل
 أليس قوله لا تفعل أفاد التبريم فقوله لا تفعل ينبغي أن يفيد الإيجاب قلنا هذا قد نقل عن الشافعي والمختار أن قوله لا تفعل

السه هذا أن كان إنشاءً واللا بد من تحقق الزم وهو الانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك أن تعجب بالإنشاء بما
 أن الشرطية لا تفيد إلا الملازمة بين الشئين إنشاءً كان أو أخباراً وهي لا تنفي إلى وقوع الخبر إذا أيقاعه فلا تصلح للسببية
 وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فإنه لا يكون للتعقيد وأيضاً وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم غاملاً ما علق به
 ولو ثبتنا نقول من ادعى سببية المجموع فعليه الإثبات فإنما وراء الجمع وأما إذا كان الجزء كلياً ما أو الشرط فبده فقد عرفت أنه
 يكون قضية تقديرية بمساوقة للشرطية فكما حكمها بخلاف المضاف فإنه لا تقدر فيه بل إنشاءً بالتحقق الواقعي في وقت
 معين وأخباره تقديرية وأما عن الثاني فنجعل الملازمة وهو ظاهر وشديد أن الاستدلال بأن المتكلم لا يصنع له عند وقوع
 الشرط واعتبار منطلقاً عنه تقديرية مجرد اعتبار لا يصلح لإثبات الأحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير
 أهمل بل محذوراً لا يصلح مطلقاً فلو لم يكن حال التكلم إيقاعاً لم يكن إيقاعاً عند الشرط أيضاً فنثبت الملازمة ولك أن تعجب عنه
 بأنه لا يلزم الصنع عند الشرط بل الصنع السابق يكفي لانه وإن لم يكن معتبراً شرعاً ولا مفضياً إلى شيء لكن يجعله الشارع مفضياً
 عند الوجود فصار تعلقاً عند وجود الشرط حقيقة والزوم مطلقاً بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق
 تعلقاً بما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا لا نقول رسول الله صلى الله عليه وآله وأفعاله وسلم لا نذكر لأن آدم
 فيما لا عاقل ولا عاقله فيما لا عاقل ولا إطلاق فيما لا عاقل قال الترمذي هو أحسن شيء روي في الباب وفي رواية إلما عن أم المؤمنين
 عائشة مرفوعاً لا إطلاق إلا بعد نكاح ولا عاقل إلا بعد ملك ورواه إلما كرواه السبق وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعاً وفي
 رواية عبد الرزاق وأبي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً لا إطلاق فيما لا عاقل ولا بيع فيما لا عاقل
 ولا عاقل فيما لا عاقل ولا وفاء عند الإيقاع ولا نذر إلا فيما لا ينفك به وجه الله ومن حلف على معصية فلا عين له ومن حلف على قطيعة
 رحم فلا عين له وفي رواية ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مرفوعاً لا إطلاق قبل نكاح ولا عاقل قبل ملك الروايات كلها في
 الدرر المنثورة قلنا أولاً مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك وأما الإيقاع فمكسوت عنه والكلام فيه أولاً متفق بنينا
 وينسك ولو سلم أن المراد لا يقع المراد التخيير كيف وليس التعلق عند إطلاقاً ولا إيقاعاً فليس دخلاً فيه وهو ظاهر واستند
 بأن من حلف لا يطلق نسائه فعلى الإطلاق بشئ لا يثبت ولو كان إطلاقاً فاحتسب فعله أنه لا يسمى إطلاقاً واعتراض بأن بشئ الأيمان
 على العرف والعرف فيه أن لا يطلق تغييراً وهذا ليس بشئ فإنه قد مر أن العرف لم يخص فخص الحديث لولم يشمل الإطلاق له
 فافهم ثم هذا الجمل مأثور عن الزهري والشعبي وقد روى عبد الرزاق عن الزهري تأويل الحديث بهذا الخط وروى ابن أبي شيبة
 عن سالم والقاسم بن محمد وعمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكيومل مثل قولنا ونقل أيضاً عن سعيد بن المسيب وعطاء
 وجاد بن أبي سليمان وشريح كذا في فتح القدير وروى يعقوب بن عمار وروى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل
 عن رجل قال يوم تزوج فلانة فمضى طالق قال طلق فيما لا عاقل وعباراهم أيضاً عن أبي ثعلبة قال قال في امرأ على عملاً
 حتى أزوجك ابنتي فقلت إن تزوجها فمضى طالق ثلاثاً ثم بدى أن تزوجها فأنبت رسول الله صلى الله عليه وآله وأفعاله وسلم
 فسأله فقال في تزوجها فمضى لا إطلاق قبل النكاح وفي التلويح نسب إلى عبد الله بن عمرو بن العاص هذا اليعن ولا يتوجه هذا
 الجواب حينئذ وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التأويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن

متردد بين التنزيه والتعظيم كقوله افعل ولوجع ذلك في النهي لما حاز قياس الامر عليه فان اللغة تثبت نقلاً لا قياساً فهذه شبههم اللغوية والعقلية * اما شبه الشرعية فهي اقرب فانه لودل دليل الشرع على ان الامر للوجوب لجلنا على الوجوب لكن لا دليل عليه وانما الشبهة الاولى قولهم نسل ان اللغة والعقل لا يدل على تخصيص الامر بالوجوب لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم قال فان تولوا فاعلموا ان الله عليه ما حلتكم وهذا الوجه فيه لان الخلاف في قوله واطيعوا قائم انه لا يندب أو الوجوب وقوله عليه ما حلتكم أي كل واحد عليه ما حلت من التبليغ والقبول وهذا ان كان معناه التهديد والنسبة الى الاعراض عن الرسول عليه السلام فهو دليل على انه اراد به الطاعة في أصل الايعان وهو على الوجوب بالاتفاق وغاية هذا اللفظ عموم فضخه بالاوامر التي هي على الوجوب وكل ما يتسلك به من الايات من هذا الجنس فهي صيغة امر يقع النزاع في انه لا يندب أم لا فان اقترن بذكر وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الامر خاصة

الهام في فتح القدر قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان في الأول أبو خالد الواسطي وهو عرو بن خالد وضاع وقال أحمد وابن معين كذاب وفي الأخير على بن قيرن كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل منصف أحمد وأبو بكر القاضي شيخ السلمي جميع الأحاديث وقال ليس لها أصل ولذا لم يعمل بها مائة واربعة والأوزاعي هذا وقالوا رابعاً روى عبد الرزاق عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه قال الحسن البصري سألت رجلاً علياً قال قلت ان تزوجت فلانة فمضى طلق فقال علي ليس بشيء وهذا انما يتبني منهم بطريق الجدول والافقول الصحابي ليس بحجة عندهم قلنا معارض عاروي مالك في الموطأ أن يبيد بن عمر بن سليم الرازي سألت قاسم بن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلاً جعل امرأته كظهر أمه ان هو تزوجها فامرأته ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر بكفارة المظاهر كذا في فتح القدير وأما الجواب بأن أهل الحديث قالوا لم يلاق الحسن أمير المؤمنين علياً كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشيء فانهم شهداء على النبي وقد اتفقوا على كونهم في المدينة فقدم اللقاء بعد ثم أصحاب السلاسل قاطبة فقالوا لا نستند متصلاراً بينة اتصاله وملاقاه والاطعن فيهم لا يجزئ عليه مسلم ويصلي من عقله الصبيان وأيضاً قد بلغ الأسانيد حد التواتر والرواة كلهم أولياء أصحاب كرامات وبالجملة الشك في هذه العظيمة فافهم وأما رد الجواب بأن المرسل ليس بحجة فليس بوارد مقصوده انه ليس بحجة عند معارضة المستند ما عن أمير المؤمنين عمر مستند هذا وقالوا خامساً قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نكحت المؤمنات ثم طلقوهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس أخطأ في هذا ان الله يقول اذا نكحت المؤمنات ثم طلقوهن من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتوهن قلنا ليس في الآية تنقي عدم حجية التعليق بالملك بل فيه حكم ما اذا نكح ثم طلق قبل المس وتأويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ ولعارضة قول ابن مسعود لا يقوم قوله حجة أيضاً فافهم ولقد اطمئنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما حل فيه أقدم الراي نحن والله أعلم بأحكامه ﴿لا تَنْدُب﴾ التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك (فزر) يقول (نم) يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها ثلاثاً نأبى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر ودخلت طلفت (قياس على الملك) يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا مثله (والعلماء الثلاثة) الامام أبو حنيفة وصاحبه قالوا (لا يبقى) له ان المعلق بشرط ليس سبباً للحال انما السبب وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحل مع الملك متحقق (أقول وهو) أي قولنا (الحق لان الشرط جزء من أخرين العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر وانما يكون الشرط جزءاً أخيراً (بقائه المحلية) والافتقار على أمر زائد هذا خالف (فاذا انتفت المحلية انتفت الشرعية) فلم يبق المعلق بشرط وقوع الطلاق (تدبر) وفيه نظر هب أن الشرط جزء أخيراً لا يتوقف المعلول بعده على أمر آخر ومنها أيضاً كذلك فانه بعد النكاح بعد التحلل اذا وجد الشرط يوجد الطلاق من غير توقف على أمر آخر وأما توقفه قبل انعقاد سبب الغيرة فلا يضر كما انه يتوقف بعد الابانة الواحد على الملك واعترض مطلع الاسرار الالهية أي قدس سره ان ارتفاع المحلية لا يمنع الشرعية كإحدى حرمة المصاهرة وغيره لعدم الفائدة وأما ارتفاع المحلية موقفاً كإحدى المطلقة الثلاث فلا يوجب انتفاء الشرعية فبقوله اذا انتفت المحلية انتفت الشرعية ممنوع ان أراد ما لم يرتفع الوقت وان أراد ارتفاعه ساقط لكن لا يمنع ثم أجاب بالنسبة الى مسألة التهم أن حل المحل قد ارتفع رأساً وهذا حل جديد

فان كان أمراً عاماً يحمل على لاهر باصل الدين وما عرف الدليل أنه على الوجوب وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وقوله تعالى فلازول لا يؤمنون حتى يحكموا فيما يخص بينهم فكل ذلك أمر بتصديقه ونهي عن الشك في قوله وأمر بالانقياد في لبيان بما أوجه * الشبهة الثانية تمسكهم بقوله فليحذر الذين يخافون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قلنا ندعون أنه نص في كل أمر أو عام ولا سبيل الى دعوى النص وإن ادعيت العموم فقد لا نقول بالعموم ونوقف في صفة كالتوقف في صيغة الأمر أو تخصصه بالأمر بالدخول في دينه بدليل أن نذبه أيضاً أمره ومن خالف عن أمره في قوله تعالى فكاتبوه من علمتم فيهم خيراً وقوله واستشهدوا شهودين وأمثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول هذا نهي عن المخالفة وأمر بالموافقة أي يؤق على وجهه أن كان واجباً أو اجاباً وان كان تدبافند بالوكلام في صيغة الإيجاب لا في الموافقة والمخالفة ثم لا تدل الآية الأعلى وجوب أمر الرسول عليه السلام فإن الدليل على وجوب أمر الله تعالى * الشبهة الثالثة تمسكهم من جهة السنة بأخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا

حادث ابتداء فإن الزوج الثاني محل عندنا هذا لا تخفى متانته لكن لو رجع وقبل أن ارتفاع الحلية بحيث لا يأتى محي محل آخر لا يتأق الشرطية لم يبعد فالأولى في الاستدلال لهم أن الظاهر أنه ما علق الأما في ما كره وهو يعلق حال التعليق الاثلاث وقد بطلت بالتصغير فلم يبق معلقاً وأما الطلقات الثلاث المملوكة بعد التحلل فلم تكن داخله في الطلاق المعلق فتدبر * (ومنها مفهوم الغاية قاله القاضي) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (أيضاً) كإقاله كل من يقول بفهمهم الصفة والشرط (والمشهور) في تفسير مفهوم الغاية (أنه في الحكم فيما بعد الغاية فقالوا) في الاستدلال (لأنه يمكن) مفهوم الغاية مفهومها (لم تكن الغاية غاية) إذ لو تناول الحكم لما بعده لم يكن الحكم متنها لها (وقيل النزاع في نفس الغاية) فالقائل بفهمها نقول بانتفاء الحكم فيها ومن لا فلا (لا فيما بعدها وعلى هذا الملازمة ممنوعة) كيف وقد مر الخلف في أن الغاية هل تدخل في حكم المتأ (وأيضاً) غاية ما زمرته انتفاء الحكم المتكلم فينقطع اليه الحكم النفسي و (انقطاع الحكم النفسي بهذا الكلام مسلم لكن لا يتبعكم) فإنه انما يستلزم عدم التعرض فيها فيما بعدها ولا يلزم منه انقطاع الحكم في الواقع (وأيضاً) نسل انتفاء الحكم فيها وفيما بعده لكن لا يلزم المفهومية طوياً أن يكون هذا النفي (إشارة كإقرار قول مشايخنا) الكرام من الإمام غير الاسلام وشمس الأئمة ومن تبعهما وتحقيقه أن مقصود المتكلم إفادة الحكم متنها الى الغاية ويلزمه انتفاء الحكم فيما بعده فافهم انتفاء الوازم الغير المقصود والمفهوم انما يلزم لو كان مقصوداً للتكلم ولو في الجملة فانهم * (ومنها مفهوم العدد) وهو نفي الحكم الثابت بعد معين عما زاد عليه (كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) ففهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية فيه) ففهم منكراً له كالامام غير الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبضاوي) وامام الحرمين والقاضي أي بكر كلهم من الشافعية ونفي الزيادة على ثمانين بعدم الدليل والاصل عدم إجماع المسلم من غير حق كإشهاد به قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام المسلم من سلم المسلمون من لسانه وبه (و يؤيده الزيادة على الخمس الفواسق) المذكورة في حديث نرس من الدواب ليس على المحرم في قتلهم جناح العقرب والقار والكلب العقور والغراب والحدأة واه الشجان (كلاذب) فعلم أن حكم ما زاد مثله لا خلافه وهذا التأيد انما يتلوم لو يكن الذنب داخل في الكلب العقور وقيل المراد بالكلب العقور الذنب وأما جوارق الكلب العقور فلاه ليس من الصيد (ومنها قائل) كالبهاوي وقال الشيخ أبو بكر الرازي قد كنت أسمع كثيراً من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه كذا في التقرير كذا في الحاشية (و يؤيده ما في الهداية رداعلى الشافعي) رحمه الله تعالى في المباحة قتل الاسد وغيره من السباع المؤذية (القياس على الفواسق) مجتمع لمافيه من ابطال العدد هنا) وانما يتلوم التأيد لو لم يكن الزاماً قبل الرغير لأنه ثابت بدلالة النص دون القياس والشاب بالدلالة ليس زادة وأيضاً لو كان بالقياس فهو قاض على المفهوم فتدبر * (ومنها مفهوم الملقب) وهو ثبوت الحكم المخالف بالنطق فيما وراء اللقب (والمراد بما سم اسم الجنس قاله بعض الخنابلة والدقاق من الشافعية والمنداد من المالكية) والجمهور من الحنفية وغيرهم منكرون بانه (لجمهور) أولاً (أنه) بطريق (متعين) لتعبر المحكوم عليه بالنطق لانه لو لا دخل النطق وهو من أعظم الفوائد ولازم في كل كلام ومن شرط المفهوم انتفاء الفواشدها أخبار بعينه في الصفة

الأصل وليس شيء منها صريحاً فيها قوله عليه السلام مرة وقد عفت تحت عبده وكرهته لوراجعته فقالت بأمر الله يا رسول الله فقال لا تخاف أن أشافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد علمت أنه لو كان أمر الوجوب وكذلك عقلت الأمة قلنا هذا وضع على ربه وتوهم فليس في قولها الاستفهام أنه أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلب الثواب أو شفاعته لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه فإن قيل شفاعته الرسول عليه السلام أيضاً مندوب إلى حاجتها وفيها ثواب قلنا وكيف قالت لا حاجة لي فيه والمسلم يحتاج إلى الثواب فلا يقول ذلك لكنها اعتقدت أن الثواب في طاعته في الأمر الصادر عن الله تعالى وفيما هو عليه لا فإياها يتعلق بالأغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ما دبت إليه فاستفهمت أو أفهمت بالقرينة أنها شكت في الوجوب فغيرت بالأمر عن الوجوب فافهم ومنها قوله عليه السلام لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة فدل على أنه للوجوب والأفهم مندوب قلنا لما كان قد حثهم على السواك ندباً قبل ذلك أفهم أنه أراد بالامر ما هو مشاق أو كان قد أوحى إليه أنه لو أمرتهم يقولوا استاكوا لوجبنا ذلك عليهم فعلنا أن ذلك يجب بإيجاب الله تعالى عند إطلاقه صيغة الامر ومنها قوله عليه السلام لا يسيء أحد في سبيل الله وهو في الصلاة في محبة أما سمعت الله تعالى يقول استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحكيكم فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره قلنا لم يصدر منه أمر بل مجرد نداء وكان قد عرفهم بالقرآن فنهى عن ضرر وبإيجاب التعظيم له وأن ترك جواب النداء تهاون وتحقير بأمره بدليل أنه كان في الصلاة وإتمام الصلاة واجب ومجرد النداء لا يدل على تركه واجب بل يجب تركه بما هو واجب منه كما يجب ترك الصلاة لانتفاء الغرض ومجرد النداء لا يدل عليه ومنها قول الأقرع بن حابس أمتنا هذا العام نأخذ الألام بدفقال عليه السلام لا بد لو قلت نعم لوجب فدل على أن جميع أوامره ولا يجب

والشرط كما عرفت (و) للهمة ورتابا (لزم كفر من قال بمحمد رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم) على تقدير ثبوت مفهوم القلب فإن مفهومه ليس غير رسول الله وهو رسول الله وهو كافر (و) لزوم كفر من قال (زيد موجود) فإن مقوله ومم ليس غير موجودا (ظاهرا) المعنى أن الكفر بحسب ظاهر العبارة (قبل وقع الالتزام به للدقاق ببغداد وللجدال) فيه (بجمل) فإن المفهوم ظني وأضعف من المنطوق لاسيما الحكم فيضهل عند معارضة المنطوق والمحسكات دلت على رساله سائر الرسل سلام الله وصاياه عليهم والقاطع دل على وجود غيره من الله تعالى وإنما كان هذا جذا لا لأنه يلزم أن يكون كفرهم قطع النظر عن معارضة امر آخر والتمتاع شنيع جدا وأيضا قد خوطب بهذا القول المشركون أولا وأمره بالتصديقه ولم يكن حينئذ المحكمات حينئذ يكون هذا الكلام مجعلا فافهم (واستدلوا كان) المفهوم (حقا لكان القياس باطلا) لأنه مشاركة في عين حكم المنطوق فضاده المفهوم (وأوجب شرطه عدم المساواة) في الجامع (لانعدام الموافقة) في الحكم (فلما جماع) المفهوم (القياس) فليس محل القياس من محال المفهوم فلا يبطل القياس (واعترض أولا كافي شرح الشرح لوصح) الجواب (لأن كل قياس مفهوم) موافقا (والثابت به ثابت بالنص) وهو خالف (وثابا كقيل المعبر في القياس مطلق المساواة) وانكره (ولا ينافي ذلك كون المعنى أشد مناسبة للأصل) ويكون في الفرع أقل مناسبة وهذا ليس دلالة النص في شيء لأن ثبوت الحكم حينئذ ليس جليا فهو قياس (حينئذ يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالف أقول التحقيق أن بناء مفهوم (المخالفة على عدم العائدة أسلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو للموافقة اصطلاحاً وأخفیه وهو القياس) فإن مطلق الموافقة فائدة فلا بد من انتفاءها (حيث قالوا الشرط) للمفهوم (عدم الموافقة أرادوا أعم لغة أو دلالة أو قياساً) فقد ظهر أن محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة (وحينئذ الاشكالان) (يندفعان فافهم) وهذا بعينه ما قال في التوزيع أن شرط المفهوم انتفاء المشاركة في عدة الحكم فيجب انتفاءه فلا يبطل به القياس وهذا غير وافي لأن انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا لا ادغال خصص المجتهد ولم يجد فالمفهوم لا يثبت إلا عند المجتهد بعد نظر أحد فلا تكون الدلالة تقوية وإن قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوباً بطل بالكلية وهذا الحق تبطل سائر أقسام المفهوم وكنت قد عرضت هذا على أبي مطلق الأسرار الإلهية قدس سره فأفاد أن مذهبه أن المفهوم مدلول للكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو قوي عن المفهوم فقدم عليه لاعتراض كما يقدم على انعام المخصوص وهذا لا يصح كونه مدلولاً للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات أكثر معتبرا بهم التي تأتي عن فاتهم قالوا الشرط عدم الغوائد بأسرها سوى المفهوم وعدو من الدلالة والقياس فتدبر مثبت ومفهوم القلب (قالوا وقال له حصه ابست أي ناسية يتبادر منه

فلما قد كان عرف وجوب الحج بوجه وله تعالى والله على الناس حج البيت بامور أخر صرح بحجة لكن شك في أن الأمر للسكران وألوة
الواحدة فانه متردد بينهما ولوعين الرسول عليه السلام أحدهما لتعين وصار متعيناً بحقنا بيه فغني قوله لوقلت نعم لوجب
أمر لوعين لتعين * النسبة الرابعة من جهة الإجماع زعموا أن الأمة لم تزل في جميع الأعصار ترجع في إيجاب العبادات وتجريم
المحظورات إلى الأوامر والنواهي كقوله أقبلوا الصلاة وأتوا الزكاة وقوله ولا تقربوا الزنا ولأنما كلوا
الربا ولأنما كلوا أموالهم إلى أموالكم ولا تقتلوا أنفسكم ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وأمثاله والجواب أن هذا موضع
وتقول على الأمة ونسبة لهم إلى الخطأ وجب تنزيههم عنه نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة نزلوا أن تظاهر الأمر للوجوب وإنما
فهم المحضون وهم الأقلون ذلك من القرائن والأدلة بدليل أنهم قطعوا وجوب الصلاة وتجريم الزنا والأمر بمحتمل للندب وان
لم يكن موضوعه والنهي بمحتمل التنزيه وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم لا كقول من يقول الأمر للندب
بالإجماع لأنهم حكموا بالندب في الكفاية والاستشهاد وأمثاله لصيغة الأمر والأوامر التي جعلتها الأمة على الندب أكثر
فإن النواقل والسنة والآداب أكثر من الفرائض إذ ما من فريضة إلا وتعلق بها وأتباعها وأدباها حسن كثيرة أو نقول هي
للاباحة بدليل حكمهم بالإباحة في قوله فاصطادوا وقوله فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وان كان ذلك للقرائن فكذلك
الوجوب فإن قيل وماتلك القرائن أمافي الصلاة فقل قوله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً وما ورد من
التهديدات في ترك الصلاة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض إلى غير ذلك وأما الزكاة فقد اختلفت في قوله
تعالى وتوا الزكاة قوله تعالى والذين يكرهون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله إلى قوله فسكروا بها جباههم وجنوبهم

نسبته أي نسبة الزنا إلى أمه ولذا وجب الحد حد القذف (عند الامامين مالاً وأحد قلنا) هذا الاتهام (بالقرينة) الجزئية
في خصوص هذا التركيب (لأن اللغة) حتى يلزم في كل لقب على أن هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لمساوي أمه
أو أم كل أحد وهو ليس منه فمما ثبتة قالوا ثانياً فيهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم المأمن
المأمن عدم وجوب الفحل من الأكسال وهم من أجلة أهل اللسان ففهمهم حجة قلنا أفهمهم من العموم المستفاد من اللام لان
المعنى كل غسل من الفتي فإن بقي غسلاً خارجاً عنه حتى يكون من الأكسال وهذا مثل ما فهم الامام أبو حنيفة من حديث العيين
على من أنكر عدم العيين على المدعي لان المعنى كل عيين على من أنكر وإنما أوجب الأمة الأربع بعة الفحل من الأكسال بقوله عليه
وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام إذا جلس الرجل بين شعبه الأربع وجهه فقد وجب الفحل رواه الشيخان والحديث الاول
مخصوص بالاحتمال على ما روى الترمذي عن ابن عباس (مسئلة أعما) (لفظ أعما كان وما كافة) زائدة فليس فيه اثبات
وفي (كقوله عليه) وعلى آله وأصحابه الصلاة والسلام أعما إلى النسبة) وليس المقصود حصرها بما قبل فديكون
في الفحل أيضاً (ونسبته في البديع إلى الخففة دون التحرير) وفيه نسب الخففة عنه فاعماز يدقائم كانه قائم وقد تكرر منهم
نسبته وأيضاً يجب أحد من الخففة منع أفادته في الاستدلال تماماً بالأعمال بالنيات على شرطية النية في الموضوع بل تقدير
الكمال والعصمة هذا كلامه وهو يدل على أن النسبة إليهم غير صحيحة لكن في التأييد نظر فاتهم أعما إلى محيصوا منع أفادتها الحصر
لأن مدوا الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الأعمال فتقدير (وهو الصحيح عند الخوئين) كما في شرح المنهاج وقيل تفيد
الحصر أي حصر ما يلي أعما متأخر فقام بعده تفيد النفي والاثبات (فقيل) هذا الحصر (منطوق) لما هو موضوع له
وهو مختار التحرير (وقيل مفهوم) فليس موضوعاً (قالوا) أي القائلون بالحصر (أو لآن ان لاثبات ومالتي) فقامت على
مجموع النفي والاثبات وهو الحصر (وهو) فاسد (كما ترى) فان ما زائد قد يدب لابطال على أن لم يعهد في الاستعمال كلمة
الاثبات مقارنة للنفي (و) (قالوا) ثانياً قوله عليه وآله الصلاة والسلام (أعما لولامني أعنتي) يفيد نفي الولاة لغيره وسبق أيضاً
كذلك على ما نبهه قصة نزوله (قلنا) لان سلم أفادة أعما في الولاة عن غيره (بل) يفهم (من العموم) لأنه اذا كان كل
أفراد الولاة ملان أعنت لم يبق ولا يكون نصيره (فان قلت يجوز الاشتراك في الولاة) كملكية الدار) فصح ان الولاة في الجملة
(قلت الظاهر) من هذا الكلام (الاستقلال) أي استقلال مملوكة الولاة (وما لغير ليس له) عرفاً كما يقال ملكية الدار لا زيد
بأباه ملكية عمه وظهر (حتى لو أقر بهما زيدا لايستقيم إقراره بعده لعمرو أعما ذلك لفهم الاستقلال فافهم (وأما مثل العالم زيد)

وظهورهم وأما الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعذة من أيام آخر وإيجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد
فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تخصي فلذلك قطعوا به لا بمجرد الأمر التي منتهاه أن يكون لها
فتنطرق اليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما وجبه وهل تقدم الخطر تأثير قلنا قال قوم
لأن تأثير تقدم الخطر أصلا وقال قوم هي قرينة تصرفها إلى الإباحة واختار أنه ينظر فان كان الخطر السابق عارضا لعلته وعلفت
صيغة افعل بزواله كقوله تعالى فاذا حالتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله
وان احتمل أن يصح كون رفع هذا الخطر بنسب وإباحة لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله فانتشر وأوقوله عليه السلام كنت
نهيتمكم عن طوم الأضاحي فأخذوا وأما إذا لم يكن الخطر عارضا لعلته ولا صيغة افعل على بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل
التردد بين التنبؤ والإباحة وزجها هنا احتمال الإباحة ويكون هذا قرينة ترجيح هذا الاحتمال وان لم تعينه
اذلا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع أما إذا لم يرد صيغة افعل
لكن قال فاذا حالتم فانتهم ما مرون بالأصطيد فهذا يحتمل الوجوب والتنبؤ
ولا يحتمل الإباحة لأنه عرف في هذه الصورة وقوله أمرتكم بكذا
يضاهي قوله افعل في جميع المواضع الأتي هذه
الصورة وما يقرب منها

(تم الجزء الأول من المستقصى وبليه الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الأمر ومقتضاه)

أي فيما إذا كان المستند إليه معرفة والخبر جريئاً من جريئاته (ولاعهد) ثمه (فقبل لا يفيد الحصر أصلا) لا يفهموا ولا منطقوا
(وقيل) يفيد وهو (منطوق وهو الحق لكنه إشارة) فان معناه العالم عين زيد على طريق الجمل الأولى كما ذكر عبد القاهر فيما
إذا كان الخبر معرفة أو كمل العالم زيد على كل تقدير يلزمه ان العالم ليس غير زيد (وقيل) الحصر (مفهوم) لكن على هذا
يكون مفهوماً من قبيل مفهوم اللقب (قيل) هو الحق (لقطع بأنه لا ينطبق بالثاني أصلاً أقول) لا نسلم أنه لا ينطبق بل (يكفي
للاشارة للزوم عقلا) وهو محقق كما بينا (لأنه لم يفد) الحصر (لكان كل عالم زيداً لا ترجيح) البعض دون البعض فلا يصح
العهد فتعين الاستغراق لتقدمه على ما سوى العهد (وما في المختصر أنه يلزم مثله في العكس) أي في زيد العالم فما هو جوابكم
فهو جوابنا (فقد دفع) لأن المدي غير متخلف وإن عم الدليل (اذ أعمه المعاني مصرحون بالسبواة) بينهما (فانما وجه الفرق على
القارق) بينهما علانياً وقد يجاب بالفرق بأنه يمكن فيه العهد لتقدم جريئاً من جريئاته كما قلنا فيه (وقد يقال في الجواب الوصف
اذا وقع مسند إليه فصبه الذات الموصوفة به) فيكون المعنى الذات الموصوفة به عين زيد فيلزم الحصر (واذا وقع مسنداً) كافي
التأخير (قصده كونه ذاتاً موصوفة به وهو عارض للاول) ولا ينافي تحقيقه في غيره فلا يفيد الحصر فافترقا (كذا في شرح
المختصر ورد بأن الفرق) المذكور (انما هو في النكرة) الواقعة خبراً (دون المعرفة) قبل في جواب الرد (قد تقر) في غير هذا
الفن (أن المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معروفة أو نكرة أقول التحقيق) ههنا (أن مناط الحصر) فيه (هو جعل
هو هو) أي الأولى (لا الشائع) انحصاره ثبوت شيء للوضوع ولا ينافي الثبوت للغير (والنكرة) الواقعة خبراً (ظاهرة في الثاني)
فلا تفسد الحصر (والمعرفة) الواقعة خبراً (ظاهرة في الأول) فالمراد به الذات الموصوفة سواء وقع مسند إليه أو مسنداً (وهذا
لا ينافي ما تقر) فان ما تقر أن المحمول بالجهل المتعارف هو المفهوم لا في الجمل الأولى (على أن الحق هو الحكم على الظنعة)
من حيث الانطباق على الذات (دون الذات) وقد حقق في السلم ونحن أيضاً فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض
على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام (ثم افادة تقديم ما حقه التأخير للحصر) بخوابنا (نعبد) وتفصيل أنواعها مع
ما فهمنا من الاختلاف فذكر كونه في عالم المعاني) فلان ذكره (هذا) تمت مسائل المبادئ بفضل ولي التوفيق والأبدي
أي النعماء الحمد لله الذي يسر لنا شرح المبادئ والمرجوع من الفضل أن يوفقنا لشرح المقاصد المهم اشرح
لي صبري وديري وأمرى واحلل عقدة من لساني واحشرن في محبي سيد الأولين وسيد الآخرين
شفيع المذنبين وأنتلي شفاعة يوم الدين صلوات الله عليه وآله وأجابه أجمعين
(تم الجزء الأول من فوئق الرجوت بشرح مسلم الثبوت وبليه الجزء الثاني في الكلام على الأصول الأربعة الكتاب والسنة الخ)

﴿ فهرست الجزء الأول من المستصفي لجهة الاسلام الامام الغزالي في الأصول ﴾

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٢٣	الفصل الثاني في النظر في المعاني المفردة	٢	خطبة الكتاب
٣٥	الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة	٤	صدر الكتاب - بيان حداً أصول الفقه
٣٧	الفن الثاني في المقاصد وفيه فصلان	٥	بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم
	الفصل الأول في صورة البرهان	٧	بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة
٤٣	الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مآلة البرهان	٨	بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه
٤٩	الفن الثالث من دعامة البرهان في الواحق وفيه فصول		تحت هذه الأقطاب الأربعة
	الفصل الأول في بيان ما تنطق به الألسنة الخ	٨	القطب الأول هو الحكم الخ
٥١	الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقراء والتبيل إلى ما ذكرناه	٨	القطب الثاني في التمر وهو الكتاب الخ
٥٣	الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات	٩	القطب الثالث في طرق الاستثمار
٥٤	الفصل الرابع في انقسام البرهان إلى برهان علة وبرهان دلالة	٩	القطب الرابع في المستثمر
٥٥	القطب الأول في التمر وهو الحكم وينقسم إلى أربعة فنون	٩	بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها
	الفن الأول في حقيقة	١٠	مقدمة الكتاب
٥٥	مسئلة ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقيمة	١١	بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان وفيه دعامتان
٦١	مسئلة لا يجب شكر النعم عقلاً خلافاً للعتزلة	١٢	الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فنين
٦٣	مسئلة ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة	١٣	الفن الأول في القوانين وهي ستة
٦٥	الفن الثاني في أقسام الأحكام	١٣	القانون الأول أن الحدانما يذكر الخ
٦٧	مسئلة الواجب ينقسم إلى معين وإلى مبهم بين أقسام محصورة	١٣	القانون الثاني أن الحد ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق الخ
٦٩	مسئلة ينقسم الواجب إلى مضيق وموسع	١٥	القانون الثالث أن ما وقع السؤال عن ماهيته الخ
٧٠	مسئلة في حكم ما إذا مات في أثناء وقت الصلاة جأة	١٧	القانون الرابع في طريق اقتناص الحد
٧١	مسئلة اختلفوا في أن ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب	١٨	القانون الخامس في حصر مدخل الخل في الحدود
٧٢	مسئلة قال قائلون إذا اختلطت منكوبة بأجنبية وجب الكف عنها الخ	١٩	القانون السادس في أن المعنى الذي لا تركب فيه البتة لا يمكن حذمه إلا الخ
٧٣	مسئلة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمحدود	٢١	الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين
٧٣	مسئلة الوجوب بيان الجواز والإباحة بمحدود الخ		بحد ومفصلة - الامتحان الأول الخ
		٢٤	امتحان ثان في حد العلم
		٢٧	امتحان ثالث في حد الواجب
		٢٩	الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان وتشتمل على ثلاثة فنون سوابق وواحق ومقاصد
		٣٥	الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول
		٣٥	الفصل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني

صحيفة

صحيفة

- ٧٤ مسألة في أن الجائر لا يتضمن الأمر
- ٧٥ مسألة المباح من الشرع
- ٧٥ مسألة المنسوب بمأوربه
- ٧٦ مسألة في أن الشيء الواحد يستعمل أن يكون واجباً
- حرماً ما الخ
- ٧٧ مسألة ما ذكرناه في الواحد بالتويع ظاهر الخ
- ٧٩ مسألة في تضاد المكرم والواجب
- ٧٩ مسألة في الكلام على صحة الصلات في الدار المغصوبة
- ٨١ مسألة اختلفوا في أن الأمر بالشئ هل هو نهى عن ضده الخ
- ٨٣ الفن الثالث من القطب الأول في أركان الحكم
- ٨٤ مسألة في أن تكليف الناس والغافل عما يكلف محال
- ٨٥ مسألة فإن قال قائل ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجوداً الخ
- ٨٨ مسألة كمال يجوز أن يقال أجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تمزك ولا تسكن
- ٩٠ مسألة اختلفوا في المقتضى بالتكليف الخ
- ٩٠ مسألة فعل المكرم يجوز أن يدخل تحت التكليف الخ
- ٩١ مسألة ليس من شرط الفعل المأمور به أن يكون شرطه حاصل حاله الأمر الخ
- ٩٣ الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكم به وفيه أربعة فصول
- الفصل الأول في الأسباب
- ٩٤ الفصل الثاني في وصف السبب بالهجة والبطلان والفساد
- ٩٥ الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والعادة
- ٩٨ الفصل الرابع في العزيمة والرخصة
- ١٠٠ القطب الثاني في أئمة الأحكام وهي أربعة أصول
- ١٠٠ الأصل الأول من أصول الأئمة كتب الله تعالى
- ١٠٢ مسألة التتابع في صوم كفارة الممين ليس بواجب
- ١٠٢ مسألة في أن المسئلة آية من القرآن الخ
- ١٠٥ مسألة ألفاظ العرب تستعمل على الحقيقة والمجاز
- ١٠٥ مسألة قال القاضي القرآن عربي كله الخ
- ١٠٦ مسألة في القرآن بحكم ومتنابه
- ١٠٧ كتاب النسخ وفيه أبواب
- الباب الأول في حده وحقيقته وأنبأته
- ١١١ الفصل الثاني في أنبأته على منكره
- ١١٢ الفصل الثالث في مسائل تنسب عن النظر في حقيقة النسخ
- ١١٢ مسألة في جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال
- ١١٦ مسألة إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها الخ
- ١١٧ مسألة الزيادة على النص نسخ الخ
- ١١٩ مسألة ليس من شرط النسخ أن يثبت بدل الخ
- ١٢٠ مسألة قال قوم يجوز نسخ بالأخف ولا يجوز بالأثقل
- ١٢٠ مسألة اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر
- ١٢١ الباب الثاني في أن كان النسخ وشرطه وفيه مسائل
- ١٢٢ مسألة ما من حكم شرعي إلا هو قابل للنسخ
- ١٢٣ مسألة الآية إذا تضمنت حكماً يجوز نسخ تلاوتها الخ
- ١٢٤ مسألة يجوز نسخ القرآن بالنسخة والسنة بالقرآن
- ١٢٦ مسألة الإجماع لا ينسخ به
- ١٢٦ مسألة لا يجوز نسخ النص القاطع بالتواضع والقياس
- ١٢٨ مسألة لا ينسخ حكم بقول العصاة نسخ حكم كذا
- ١٢٨ حاجة الكتاب فيما يعرف به تاريخ النسخ
- ١٢٩ الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه مقدمة وقسمان
- المقدمة في بيان ألفاظ العجائب الخ
- ١٣٣ القسم الأول من هذا الأصل الكلام في التواتر وفيه أبواب
- ١٣٣ الباب الأول في إثبات أن التواتر يفيد العلم
- ١٣٤ الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة
- ١٣٤ مسألة عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص الخ
- ١٣٥ مسألة القدرة شرط التكليف اتفاقاً
- ١٣٧ مسألة قطع القاضى بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل
- ١٣٨ مسألة العدد الكامل إذا أخبر وأول يحصل العلم الخ

صفحة	صفحة
١٨٢	خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة
١٨٣	الباب الثالث في تقسيم الخبر الى ما يجب تصديقه وما لا
١٨٥	ما يجب تكذيبه وما لا يجب التوقف فيه وهي ثلاثة
١٨٥	أقسام
١٨٧	القسم الأول ما يجب تصديقه الخ
١٨٨	القسم الثاني من الاخبار ما يعلم كذبه
١٨٩	القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه
١٩١	القسم الثاني من هذا الأصل في أخبار الاتحاد وفيه
١٩٢	أبواب الأول في إثبات التعبد به وفيه أربع مسائل
١٩٦	مسئلة في بيان المراد بخبر الواحد
١٩٦	مسئلة في جواز التعمد بخبر الواحد وعدمه
١٩٨	مسئلة ذهب قوم الى أن العقل يدل على وجوب العمل
٢٠٢	بخبر الواحد الخ
٢٠٣	مسئلة الضمير أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد الخ
٢٠٥	الباب الثاني في شروط الراوي وصفته
٢١٥	مسئلة في تفسير العدالة
٢١٦	مسئلة في الاختلاف في شهادة الفاسق المتأول
٢١٧	خاتمة جامعة للرواية والشهادة
٢٢٤	الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة فصول
٢٣٢	الباب الرابع في مستند الراوي وكيفية ضبطه
٢٤٥	مسئلة فيما يقوله عند الشك في سماعه من الشيخ
٢٧١	مسئلة إذا أنكر الشيخ الحديث ولم يعمل به لم يصر
٣١٥	الراوي مجرّوحا
٣١٦	مسئلة أنفراد الثقة بزيادة الحديث مقبول عند
٣١٧	الجاهل الخ
٣٢٤	مسئلة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على
٣٣٢	الجاهل الخ
٣٤٥	مسئلة المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة الخ
٣٧١	مسئلة خبر الواحد فيما يسم به بالروي مقبول الخ
٣٧١	الأصل الثالث من أصول الأدلة الاجماع وفيه أبواب
٣٧١	الأول في إثبات كونه حجة على منكره
٣٧١	الباب الثاني في بيان أركان الاجماع
٣٧١	مسئلة تصور دخول العوام في الاجماع الخ
٣٧١	مسئلة إذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آلتهم الخ
٣٧١	مسئلة المستدع إذا عالج لم ينقصد الاجماع ودونه الخ
٣٧١	مسئلة قال قوم لا يعتد باجماع غير العصابة
٣٧١	مسئلة الاجماع من الأكثرين ليس بحجة
٣٧١	مسئلة قال مالك الخبة في اجماع أهل المدينة فقط
٣٧١	مسئلة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل
٣٧١	الاجماع عدد التواتر الخ
٣٧١	مسئلة ذهب داود وشيعته الى أنه لا حجة في اجماع من
٣٧١	بعد العصابة
٣٧١	مسئلة إذا أفتى بعض العصابة بفتوى وسكت الآخرون
٣٧١	لم ينقصد الاجماع الخ
٣٧١	مسئلة إذا انقضت لكافة الأمة ولو في لحظة انعقد
٣٧١	الاجماع الخ
٣٧١	مسئلة يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس
٣٧١	ويكون بحجة
٣٧١	الباب الثالث في حكم الاجماع
٣٧١	مسئلة إذا اختلفوا واحدا من الأمة أو اثنين لم ينقصد
٣٧١	الاجماع
٣٧١	مسئلة إذا اتفق التابعون على أحد قولي العصابة لم
٣٧١	يصرف القول الآخر مجرّورا الخ
٣٧١	مسئلة فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا الى
٣٧١	واحد
٣٧١	مسئلة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد الخ
٣٧١	مسئلة الأخذ بأقل ما قيل ليس عسكرا بالاجماع
٣٧١	الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب
٣٧١	مسئلة لا حجة في استحباب الاجماع الخ
٣٧١	مسئلة في أن الثاني هل عليه دليل الخ
٣٧١	خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول
٣٧١	الأدلة وليس منها وهي أربعة
٣٧١	فصل في تفرع الشافعي في القديم على تقليد العصابة
٣٧١	ونصوصه
٣٧١	القطب الثالث في كيفية استمارة الأحكام من مميزات
٣٧١	الأصول ويشتمل على صدر ومقدمة وثلاثة فصول

صحيفة

صحيفة

- ٣١٥ صدر القطب الثالث
- ٣١٧ الفن الأول في المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة الخ وفيه مقدمة وسبعة فصول
- ٣١٨ الفصل الأول في مبداء اللغات
- ٣٢٢ الفصل الثاني في أن الأسماء الغريبة هل تثبت قياسا
- ٣٢٥ الفصل الثالث في الأسماء العرفية
- ٣٢٦ الفصل الرابع في الأسماء الشرعية
- ٣٣٣ الفصل الخامس في الكلام المفيد
- ٣٣٧ الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب
- ٣٤١ الفصل السابع في الحقيقة والمجاز
- ٣٤٥ القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب الثالث في الجمل والمبين
- ٣٥٥ مسألة إذا أمكن جعل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين وجعله على ما يفيد معنى واحدا فهو مجمل
- ٣٥٦ مسألة ما أمكن جعله على حكم متعدد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي
- ٣٥٧ مسألة إذا دار الاسم بين معناه الغوى ومعناه الشرعى قال القاضى هو مجمل
- ٣٥٩ مسألة إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز واللفظ للحقيقة
- ٣٦٠ خاتمة جامعة
- ٣٦٤ القول في البيان والمبين - مسألة في حد البيان
- ٣٦٨ مسألة في تأخير البيان
- ٣٨١ مسألة ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التدرج في البيان
- ٣٨٢ مسألة لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل للعموم
- ٣٨٤ القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول
- ٣٨٩ مسألة التأويل وإن كان محتملا فقد يجمع قرائن تدل على فساده
- ٤٠٠ مسألة قال قوم قوله فاطعام يستين مسكينان نص في وجوب رعاية العدد الخ
- ٤٠٢ مسألة في تقسيم العموم إلى قوى وضعيف
- ٤١١ القسم الثالث في الأمر والنهى
- ٤١١ النظر الأول في حد الأمر وحقيقته
- ٤١٧ النظر الثاني في الصيغة
- ٤٣٥ مسألة إن قال قائل قوله افعل بعد الخطر ما موجه

(تمت)

صفحة	صفحة
خطبة الكتاب	٢
المقدمة في حداث اصول الفقه وموضوعه وغاياته	٨
(المقالة الأولى) في المبادئ الكلامية	١٧
مسئلة النظر مفيد للعلم بالضرورة الخ	٢٣
مسئلة قال الأشعري ان الافادة بالعادة	٢٣
(المقالة الثانية) في الاحكام وفيها أبواب	٢٤
الباب الاول في الحاكم	٢٥
مسئلة لاحكم الامن الله	٢٥
فائدة في تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد	٤٠
مسئلة قال الأشعري في شكر المتم ليس واجب عقلا	٤٧
مسئلة لا خلاف في أن الحكم وان كان في كل فعل	٤٨
قديم الخ	
(تنبيه) الخفية قسموا الفعل بالاستقرار الى ما هو	٥١
حسن الخ	
الباب الثاني في الحكم	٥٤
مسئلة الواجب على الكفاية واجب على الكل	٦٢
مسئلة اجاب امر من أمور معلومة صحيح	٦٦
تقسيم الواجب الى مؤقت وغيره	٦٩
مسئلة اذا كان الواجب موسما فجميع الوقت وقت	٧٣
لأدائه	
مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول الخ	٧٦
فرع صحيح عصر يرمه في الجزء الناقص	٧٧
مسئلة لا يفصل الوجوب عن وجوب الاداء	٧٨
مسئلة الواجب قسمان آداب وقضاء	٨٥
مسئلة اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد	٨٨
مسئلة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا	٩٥
مسئلة وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده	٩٧
مسئلة اذا نسخ الوجوب بقي الجواز	١٠٣
مسئلة يجوز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد	١٠٤
بالجنس	
مسئلة يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه	١١٥
مسئلة المندوب هل هو مأور به الخ	١١١
مسئلة المندوب ليس بتكليف	١١٢
مسئلة المكروه كالندوب الخ	١١٢
مسئلة الاباحة حكم شرعي	١١٢
مسئلة المباح ليس يجنس للواجب	١١٣
مسئلة المباح ليس واجب	١١٣
مسئلة المباح قد يصير واجبا عندنا	١١٤
مسئلة الحكم بالصحة في العبادات عقلي	١٢٠
الباب الثالث في المحكوم فيه وهو الفعل	١٢٣
مسئلة لا يجوز التكليف بالمتع	١٢٣
مسئلة الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية	١٢٨
مسئلة لا تكليف الا بالفعل	١٣٢
مسئلة نسب الى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل	١٣٤
مسئلة قسم الخفية القدرة الى يمكنه والى مبسرة	١٣٧
مسئلة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا الخ	١٤٠
الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف	١٤٣
مسئلة فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا الخ	١٤٣
مسئلة العدوم مكلف	١٤٦
مسئلة في صحة التكليف بالفعل الممكن بالذات وفي	١٥١
العادة	
مسئلة اسلام الصبي العاقل صحيح الخ	١٥٣
مسئلة العقل شرط التكليف الخ	١٥٤
مسئلة الاهلية الكاملة بكمال العقل والبدن	١٥٦
مسئلة سفر العصية لا يمنع الرخصة عندنا الخ	١٦٤
مسئلة المواظمة لخطا بائنة عقلا	١٦٥
مسئلة الاكراه ملج	١٦٦
مسئلة لا حرج عقلا أو شرعا الخ	١٦٨
مسئلة العبد أهل للتصرف وذلك اليد عندنا	١٧٢
مسئلة الموت هادم لأساس التكليف	١٧٥
(المقالة الثالثة) في المبادئ القولية الخ	١٧٧
مسئلة هل يجوز القياس في اللغة الخ	١٨٥

صحيفة

صحيفة

- ١٩١ الفصل الاول في اشتقاق المفرد وجوده
١٩٢ مسألة شرط صحة اطلاق المشتق صدق أصله
١٩٣ مسألة اطلاق المشتق للباشر حقيقة
١٩٥ مسألة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
١٩٦ مسألة الأسود ونحوه يدل على ذات مأمومة بالسواد
١٩٨ الفصل الثاني في تعدد معني المفرد
١٩٨ مسألة المشترك قد اختلف فيه الخ
٢٠٠ مسألة هل وقع المشترك في القرآن
٢٠١ مسألة هل للمشترك عموم
٢٠٣ الفصل الثالث في نهر يف الحقيقة وتقسيمها
٢٠٥ مسألة للجهاز امارات
٢٠٨ مسألة في هل يستلزم الجواز الحقيقة
٢٠٨ مسألة اختلف في نحو انبت الربيع البقل على أربعة مذاهب
٢١١ تمة النقل والاضمار والتخصيص أولى من الاشتراك الخ
٢١١ مسألة الجواز واقع في القرآن والحديث الخ
٢١٢ مسألة الاظهر أن في القرآن معنى بالخ
٢١٣ مسألة الجواز خلف عن الحقيقة الخ
٢١٥ مسألة في الجواز عموم كالحقيقة الخ
٢١٦ مسألة لا يجوز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي الخ
٢٢٠ مسألة الحقيقة المستعملة أولى من الجواز المتعارف الخ
٢٢١ مسألة الحقيقة تنزل تعذرها عقلاً أو عادة الخ
٢٢١ مسألة في أن الحقيقة الشرعية لا تحتاج الى قرينة
٢٢٣ مسألة الجواز يصح شرعاً لعدم وجوب النقل الخ
٢٢٦ مسألة الجواز انما يكون في اسم الجنس الخ
٢٢٦ مسألة في انقسام الحقيقة والمجاز الى صريح وإلى كناية
٢٢٩ تنفي مسائل الحروف
٢٢٩ مسألة الواو والجمع مطلقاً
٢٣٤ مسألة الفاء للترتيب الخ
٢٣٤ مسألة ثم التاخي الخ
٢٣٦ مسألة بل في المفرد للاضراب
٢٣٧ مسألة لكن خفيفة وثقيلة للاستدراك
٢٣٨ مسألة أولاً أحد الأمرين
- ٢٤٠ مسألة حتى للغاية
٢٤٢ مسائل حروف الجر
٢٤٢ مسألة الباء للاصاق
٢٤٣ فرع يازم تكرار الان في ان خرجت الاباذني
٢٤٣ مسألة على الاستعلاء
٢٤٤ مسألة من اختلف فيها
٢٤٤ مسألة الى لانها يحكم ما قبلها
٢٤٧ مسألة في الظرفية حقيقة
٢٤٨ مسائل أدوات التعليق
٢٤٨ مسألة ان التعليق على ما هو على خطر الخ
٢٤٨ مسألة اذا ظرف زمان الخ
٢٤٩ مسألة لا امتناع الثاني لا امتناع الاول
٢٤٩ مسألة كيف للحال
٢٥٠ مسائل الظروف
٢٥٠ مسألة قبل وبعد ومع متقابلات
٢٥٠ مسألة عند للضرورة الحسية الخ
٢٥١ مسائل متفرقة
٢٥١ مسألة غير متوغل في الاجهام الخ
٢٥١ مسألة اللام للاشارة للعلمية
٢٥٣ الفصل الرابع في الكلام على المفرد بالقياس الى لفظ آخر
٢٥٣ مسألة الترادف وقع في اللغة الخ
٢٥٤ مسألة لارادف بين الحد والمحدد
٢٥٤ مسألة لارادف بين المؤكد والمؤكد
٢٥٥ الفصل الخامس في تقسيم المفرد الى عام وخاص
٢٦٥ مسألة موجب العام قطعي عندنا
٢٦٧ مسألة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن الخاص
٢٦٨ مسألة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم
٢٦٩ مسألة أقل الجمع ثلاثة
٢٧٢ مسألة استغراق الجمع لكل فرد فرد كاللفرد
٢٧٣ مسألة جمع المذكر السالم ونحوه مما يغلب فيه الرجال هل يشمل النساء وضعا
٢٧٨ مسألة الخطاب التحييري لا يعي المعنويين في زمن الوحي

صفحة

صفحة

- ٢٧٨ مسألة المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب
 ٢٨٠ مسألة خطاب الشارع لواحد من الامة لا يعم
 ٢٨١ مسألة خطبة تعالى الرسول هل يعم الامة
 ٢٨٢ مسألة خدمن أموالهم صدقة لا يقتضى أخذها من كل نوع
 ٢٨٣ مسألة العام قد يتضمن مدحا واما الخ
 ٢٨٥ مسألة اذا غل الشارع حكما بعله عم في محالها
 ٢٨٦ مسألة لا آكل مثلا يفيد العموم
 ٢٨٩ مسألة الاستواء بين الشئيين بوجه ما معلوم الصدق
 ٢٩٤ مسألة المقتضى ما استدعاه صدق الكلام أو حصته
 ٢٩٧ مسألة المفهوم المخالفة عند قائله عموم
 ٢٩٨ مسألة مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوة عهدي في عهد معناه بكافر
 ٣٠٠ التخصيص
 ٣٠١ مسألة التخصيص جائز عقلا وواقع استقراء
 ٣٠٢ مسألة لا يجوز تأخير التخصيص عند الحقيقة
 ٣٠٦ مسألة التخصيص الى كم
 ٣٠٨ مسألة العام بعد التخصيص ليس بحجة
 ٣١١ مسألة العام التخصيص محال في الخ
 ٣١٦ مسألة أداة الاستثناء مجاز في المنقطع الخ
 ٣١٦ مسألة قد اختلف في نحو على عشرة الاثلاثة الخ
 ٣٢١ مسألة شرط الاستثناء الاتصال ولو عرفا
 ٣٢٣ مسألة الاستثناء المستغرق باطل
 ٣٢٦ مسألة الحقيقة قالوا بشرط الاتصال البعضية
 ٣٢٦ مسألة الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
 ٣٣٢ مسألة الاستثناء بعد جعل متعاطفة يتعلق بالاخيرة
 ٣٣٩ الثاني من التخصيصات المتصلة الشرط
 ٣٤٢ مسألة الشرط كالاستثناء الا في تعقبه اجل
 ٣٤٣ الثالث من التخصيصات المتصلة الغاية
 ٣٤٤ الرابع الصفة
 ٣٤٤ الخامس بدل البعض
 ٣٤٥ مسألة العرف العملي مخصص عندنا
 ٣٤٥ مسألة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب
- ٣٤٩ مسألة يجوز تخصيص السنة بالسنة الخ
 ٣٤٩ مسألة لا يجوز عند الحنفية تخصيص الكتاب بخبر الواحد
 ٣٥٢ مسألة الاجماع يخص القرآن والسنة
 ٣٥٣ مسألة القائلون بالمفهوم المخالف خصوصه العموم
 ٣٥٤ مسألة فعل الرسول بخلاف اليوم مخصص
 ٣٥٤ مسألة التقرير مخصص عند الشافعية
 ٣٥٥ مسألة فعل العصاة العادل العالم مخصص
 ٣٥٥ مسألة افراد من العام يحكمه لا يخصه
 ٣٥٦ مسألة تجميع الضمير الى بعض افراد العام ليس مخصصا
 ٣٥٧ مسألة القياس مخصص عند الاثمة الاربعة
 ٣٦٠ فصل المطلق وادل على فرد ما منتشر
 ٣٦٦ مسألة في المطلق والمقيّد اذا اختلف حكمهما
 ٣٦٧ فصل في الامر
 ٣٧٢ مسألة صيغة افعل ترد لعشر من معنى
 ٣٧٣ مسألة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير
 ٣٧٧ مسألة الامر للوجوب شرعية الخ
 ٣٧٧ مسألة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط في الاباحة والتدب يكون مجازا
 ٣٧٩ مسألة صيغة الامر بعد الحظر الاباحة
 ٣٨٠ مسألة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا
 ٣٨٤ مسألة صيغة الامر لا تختل العموم والعدد المحض الخ
 ٣٨٦ مسألة صيغة الامر المعلق بشرط قيل للتكرار الخ
 ٣٨٧ مسألة القائلون بالتكرار قائلون بالقور
 ٣٩١ مسألة اذا تكرّر أمران متعاقبان الخ
 ٣٩٢ مسألة اذا أمر بفعل مطلق فالطلب المأهية
 ٣٩٣ مسألة الاثبات بالمأمورية على وجهه هل يستلزم الاجزاء الخ
 ٣٩٥ فصل النهي اقتضاء كفا الخ
 ٣٩٦ مسألة النهي هل يدل على الفساد لغة
 ٣٩٦ مسألة النهي هل يدل على الفساد شرعا
 ٣٩٨ مسألة النهي عنه لا يكون معتنا

مصحفة

- ٣٩٩ مسألة النهي عنه لعينه لا يكون شرعياً عندنا
 ٤٠٣ مسألة النهي في الحسيات يدل على الفساد
 ٤٠٥ مسألة القميع لعينه لا يقبل التسخ
 ٤٠٦ مسألة النهي يقتضي الدوام
 ٤٠٦ فصل دلالة اللفظ عندنا أربعة

مصحفة

- ٤١٠ مسألة جهو والخنفية والشافعية على أن النهي
 ليس بقياس
 ٤٣٣ مسألة التعليق هل يمنع السبب والحكم
 ٤٣١ تذييب التعليق هل يبقى مع زوال المحل
 ٤٣٤ مسألة في الكلام على انما

﴿ تمت ﴾

AL-GHAZĀLĪ

Abū Ḥamid Muḥammad Ibn Muḥammad
al-Tustarī al-Shāfiʿī

Died 505 H.

AL-MUSTASFA

MIN

ILM AL-ŪSŪL

